COMPENDIO

DELLA

DOGMATICA TEOLOGIA.

Huic Scientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrime gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.

S. August. *lib.* 4. *de Trin. cap.* 1.

TOMO II.

L' Edizione di Venezia di quest' opera presentava delle significanti lacune; e l'Editore lasciò trascorrere una infinità di errori, tanto nella materia che vi si tratta, che nel testo della vulgata, e nelle citazioni delle autorità.—Queste positive mancanze han richiamato l' attenzione di soggetto peritissimo nelle dottrine Teologiche, il quale con molto studio e significante fatica ha ottenuto la perfezione di sì interessantissima opera, e ci ha obbligato a farla corredare di necessarie note per la maggior intelligenza delle cose più acconciamente trattate.

Un sì vasto lavoro rende l' opera di nostra proprietà; e ci dà il diritto di metterla sotto la salvaguardia della legge.

Gli esemplari dunque non muniti del nostro suggello e della nostra firma saranno dichiarati contraffatti.

COMPENDIO

DELLA

DOGMATICA TEOLOGIA

PER USO DEI PARROCHI

PRINCIPALMENTE DELLA CAMPAGNA E LORO COOPERATORI, E DI ALTRI CHE VOLESSE INFORMARSI CON FONDAMENTO DE' DOGMI DELLA CATTOLICA RELIGIONE, E CONOSCERE ED EVITARE GLI ERRORI OPPOSTI

PRESENTATO

DAL P. FAUSTINO SCARPAZZA

Dell'Ordine de' Predicatori della Congregazione del B. Giacomo Salomonio, Lettore di Sacra Teologia

IN QUESTA NUOVA EDIZIONE CORREDATA DI NOTE

Dal P. M. F. Giovanni Talia

DELL'ORDINE MEDESIMO.

TOMO II.

NAPOLI
NELLO STABILIMENTO DELL'ATENEO
1852.

TEOLOGIA DOGMATICA.

DISSERTAZIONE UNDECIMA.

TRATTASI DEI DOGMI RIGUARDANTI IDDIO COME CREATORE.

Essendo Iddio Sommo, ed infinito Bene, vale a dire la pienezza dell'essere, e di ogni immaginabile perfezione, di cui è proprio il comunicarsi e diffondersi, secondando questa sì nobile inclinazione, non volle, che in sè solo si fermasse quella felicità, di cui egli essenzialmente godeva, ma che in certa maniera uscisse fuori di lui, e si estendesse anche ad altri; e perchè nulla vi era, a cui potesse conferire i suoi doni, determinò di produrre un numero innumerabile di creature, nelle quali distinguendo varj gradi di perfezione, le rese, secondo la condizione di ciascuna, a sè medesimo somiglianti; onde colla loro varietà predicassero del continuo le sue glorie, e manifestassero le sue grandezze, ed in tal modo venissero a partecipare la sua Bontà. Vuole adunque il dovere di grata riconoscenza, che dopo averlo considerato come è in sè stesso, rivolgiamo gli sguardi a contemplarlo come comunicante sè medesimo alle creature, e così eccitarci a tributargli le dovute lodi, ed ammirare la magnificenza di sua Bontà, e sempre più detestare quei temerarj ciechi, che ingrati al loro Creatore, vomitarono anche sotto un tale riguardo contro di lui le bestemmie più detestabili.

CAPITOLO I.

Iddio solo è la Cagione efficiente, che il tutto produsse con vera Creazione dal nulla, secondo l' eterna idea da lui formata, e l' ordinò, come a fine ultimo alla sua Bontà.

Che Iddio sia la Sovrana cagione, che il tutto produsse, quei soli lo negano, che negano la esistenza di lui, contro dei quali l'abbiamo già fino sul principio dell' Opera dimostrato. Quello, che qui c' insegna la Fede, e intraprendiamo a trattare, si è il modo, con cui il tutto produsse, vale a dire, che il tutto produsse da sè solo, senza l' intervento di subalterni ministri, e che non lo formò di materiali preesistenti alla formazione di lui, come un artefice forma una statua della pietra estratta dalla montagna, ma dal nulla, con un suo semplice onnipotente comando; il che si esprime col termine di *Creazione*, il quale quantunque alle volte si prenda per significare qualsivoglia produzione, nel qual senso l' adoprò l' Ecclesiastico *cap. 24. v. 14.* parlando della Divina Sapienza, *Ab initio et ante sæcula creata sum* indicando colla voce *creata* la eterna generazione di lei. Altre volte per indicare l' innalzamento di qualche persona a qualche grado, o dignità, come si usa da S. Paolo agli Efesi *cap. 2. v. 10. Creati in Christo Jesu in operibus bonis.* Preso però assolutamente, significa la produzione di tutto l' essere di una cosa, che per avanti in verun modo non esisteva, e però dicesi prodotta dal nulla, non già che il nulla sia come la materia, da cui si estragga, poichè il nulla non è se non una negazione dell' essere; ma per indicare semplicemente l' ordine dell' effetto, che prima non era, ed è divenuto esistente. *Cum dicitur*, l' Angelico *1. p. q. 45. art. 1. ad 3. aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum: sicut cum dicitur*, ex *mane fit meridies, id est, post mane fit meridies.*

Ora che in tal modo Iddio abbia creato il Mondo ce ne assicurano le Divine Scritture. Nella Genesi *al cap. 1. v. 1.* dicesi. *In principio creavit Deus Cœlum, et terram.* E nell' Esodo *cap. 20. v. 11. Sex diebus fecit Dominus cœlum, et terram, et mare, et omnia, quæ in eis sunt.* E in Isaia *cap. 44. v. 24.* Iddio stesso parla così: *Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens cœlos solus, stabiliens terram, et nullus mecum.* E finalmente l' Ecclesiastico *cap. 18. v. 1. Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.*

All' Antico corrisponde perfettamente il Testamento Nuovo. S. Giovanni *cap. 1. v. 3. Omnia*; dice, *per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* E S. Paolo ai Romani *cap. 11. v. 36. Ex*

ipso, *et per ipsum*, *et in ipso sunt omnia*. Ma tutte queste autorità asserirebbero manifestamente il falso, quando Iddio o non avesse creato tutto dal nulla, o si fosse servito di subalterni, o qualche altro si fosse intruso nella costruzione del mondo. Dunque realmente Iddio è la sola onnipotente cagione, che lo creò dal nulla.

E così infatti le ha sempre intese la Cattolica Chiesa, la quale in tutti i Simboli professa di credere un Dio solo Creatore del Cielo, e della Terra, di tutto il visibile, ed invisibile, cioè delle corporee, ed intellettuali creature. E nel IV. Concilio Lateranese nel Capo *Firmiter* protestò: *Firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus. . . . qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem, et corporalem, Angelicam videlicet, et mundanam.*

E la ragione la somministra l'Angelico *1. p. q. 45. art. 2.* quando, dice, si fa qualche cosa della materia di un'altra, necessariamente deve questa preesistere all' azione della cagione operante; perchè lo Scultore formi di una pietra, o di un legno una statua, deve la pietra, o il legno essere, avanti che egli si accinga al lavoro. Se adunque Iddio non avesse formato il mondo dal nulla, ma da qualche presupposta materia, questa non sarebbe stata da lui prodotta. Dunque sarebbe da lui indipendente; e per conseguenza non sarebbe più vero quello che dicono le Scritture, e particolarmente S. Giovanni, che tutto da lui si è fatto, e nulla ci ha, che non sia stato da lui prodotto.

Nè poteva in ciò entrarvi in concorso di altra subalterna, od estranea cagione. Imperciocchè il produrre dal nulla qualche cosa, è effetto di una virtù infinita, essendo infinita la distanza, che passa tra il non essere, e l'essere. Ora qualsivoglia creatura è limitata; non può adunque avere in sè nemmeno in maniera passaggiera una virtù infinita. Dunque Iddio solo per sè medesimo creò il tutto; e però conchiude il lodato S. Dottore *q. 3. de Potentia art. 4. Et ideo secundum fidem Catholicam ponimus*, *quod omnes substantias spirituales, et materiam corporalium Deus immediate creavit, hæreticum reputantes, si dicatur per Angelum, vel per aliquam creaturam, aliquid esse creatum. Unde Damascenus dicit: Quicumque dixerit Angelum aliquid creare; anathema sit.*

Dottrina in tutto conforme è quella degli altri Padri, i quali costantemente insegnarono essere la creazione solo proprio carattere dell' Essere Divino. *Repugnat maxime*, S. Cirillo Alessandrino *lib. 2. p. 62. adv. Julian. Apost.*, *divinæ gloriæ procreandi facultatem aliis inesse putare, et in lucem edendi, quæ non erant*, e nel *lib. 14. Thesaur. cap. 6. Potestas creandi divinæ solum-*

modo inest naturæ, et hæc est inter alias Deo convenientes dignitates præcipua, e S. Agostino *lib. 9. de Gen. ad litt. cap. 15. Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam; solus enim unus cujuslibet naturæ sive magnæ, sive minimæ Creator est Deus.*

Nè solamente Iddio è l' artefice unico, e sovrano, chè il tutto trasse con mano onnipotente dal nulla; ma inoltre è l' esemplare, a norma del quale lo stesso, tutto disegnò, ed eseguì. Spiega ciò colla solita sua precisióne l' Angelico *1. p. q. 44. art. 3.*, perchè, dice, producasi qualche cosa determinata, è necessario, che preesista nella mente dell' operante l' idea, o l' immagine, che serva di esemplare, a cui debba rassomigliarsi l' effetto. Così un Architetto prima di preparare i materiali, forma il disegno della qualità dell' edifizio, che vuol erigere, e sarebbe un operare da stolto, ed a caso, se si ponesse a fabbricare senza avere determinato il prototipo, che vuole esternamente eseguire. Ora avendo Iddio creato il tutto, con tanta bellezza, varietà, ordine, e distinzione, e data ad ogni effetto quella forma particolare, per cui e distinguesi da ogni altro, e insieme concorre come parte alla perfezione del tutto, necessariamente conviene conchiudere, che ne abbia precedentemente alla esecuzione formato il particolare disegno. Ma ciò non deve intendersi alla maniera, con cui nelle creature succede, nelle quali le idee, o immagini delle cose, che determinano di eseguire, sono distinte dall' intelletto, che le concepisce, e affatto accidentali. Le idee, e i disegni di Dio sono Iddio stesso, vale a dire la essenza medesima di lui, in quanto per via di partecipazione può rappresentarsi nelle creature. Sono queste rispetto a lui, per esprimere in maniera sensibile una tal verità, come tante piccole tele, rispetto a un quadro di smisurata grandezza, in cui sia dipinta quantità grande di oggetti diversi formati colle debite proporzioni, e corrispondenze. Egli è evidente, che in quelle così ristrette estensioni non può delinearvisi tutto l' originale, ma vi si dipingono a parte a parte, e quello che in lui è in grande, in esse in piccolo rappresentasi, e unite insieme vengono a formare un conveniente ritratto. Così nel caso nostro; l' essenza Divina infinita nelle sue perfezioni, e insieme in sè medesima semplicissima, non potendosi dalla ristrettezza limitatissima delle creature rappresentare come è in sè stessa, la rappresentano a parte a parte, secondo il modo, ed il grado, che la Divina Sapienza determinò, e in tal maniera viene a verificarsi essere Iddio la esemplare cagione di quanto fu da lui colla creazione prodotto.

Siccome poi egli solo è l' onnipotente principio, così è anche il solo ultimo fine, per cui creò l' universo, giusta l' insegnamento dello Spirito Santo nei Proverbj *cap. 16. v. 4. Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Come questo pure debbasi inten-

dere, lo spiega, e prova il sopraccitato S. Dottore nell'art. *4.* così dicendo: Chiunque opera con elezione, e consiglio, opera sempre per qualche fine determinato, altrimenti dalla sua azione niente si produrrebbe se non a caso. Ma siccome diversi sono gli argenti, così anche diverse sono le maniere di prefiggersi il fine. Le sostanze intelligenti create prefiggonsi il fine, ma per conseguire quel bene che in lui riguardano come a sè conveniente. Ma il primo Agente, che è Dio, non opera per acquistarsi il possesso di cosa alcuna, quasichè ad esso alcuna ne manchi, mentre ha tutto da sè medesimo; ma opera per conferire agli altri quel bene, che in sè possiede; e siccome la propria perfezione è quello, che da ogni cosa secondo il modo suo si cerca, e brama, così ogni cosa desidera la Divina Bontà, nella cui partecipazione consiste la perfezione di ciascheduna. Ed ecco in qual maniera debbasi intendere essere Iddio l'ultimo fine di tutte le cose, ed operare esso unicamente per la sua bontà, cioè perchè tutto opera per renderne partecipi le creature, onde divengano e perfette, e felici, ciascuna nell'essere suo. Quindi conchiude nella risposta al *1. Ideo ipse solus est maxime liberalis; quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.*

Quantunque però questa Divina Bontà, o Perfezione infinita, sia vera cagione finale di tutte le cose, non deve però credersi, che abbia lo stesso riguardo anche rispetto al Divino Volere. Imperciocchè il bene, perchè abbia ragion di fine, deve essere distinto dalla Volontà, che lo brama; e in Dio questo non è possibile, mentre essendo la sua bontà e volontà una stessa cosa colla sua essenza, non può essere cagione perchè voglia la sua bontà; solo adunque può, e deve dirsi, che siccome un attributo è la ragione di un altro, come l'intendere del volere; così la Divina Bontà è la ragione, per cui Iddio vuole le creature; non la cagione. *Sicut in Deo*, l'Angelico *1. part. quæst. 19. art. 5. intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa, ita velle finem non est ei causa volendi ea, quæ sunt ad finem, sed tamen vult ea, quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.*

Il primo a bestemmiare contra il dogma della Creazione spiegato, e creduto dalla Cattolica Chiesa, fu il Patriarca di tutti gli Eretici Simone il Mago (1) dicendo, che Iddio, cioè egli stesso, mentre

(1) Simone Mago, così detto per la sua professione, è considerato dagli Eresiografi come il Proto-Eresiarca, che siasi scatenato contra i dogmi della Chiesa. Egli era Samaritano nato a Gitthon nella Samaria: fu battezzato da S. Filippo Apostolo: e mentre S. Pietro e S. Giovanni, per la imposizione delle mani, davano lo Spirito Santo, offrì loro danaro, onde ottenere anche egli tanta virtù. S. Pietro, conoscendo la perversità di cuore del Mago, lo scomunicò. Seminò Simone i suoi errori nella Fenicia, specialmente nella Città di Tiro. Pervenuto in Roma, a cagione de' prestigj fu adorato dalla superstizione romana qual altro

per tale spacciavasi. avea formato il disegno di produrre il Mondo, ma che avendo create delle intelligenze la prima di esse penetrata la intenzione di lui lo prevenne, e produsse delle altre intelligenze, le quali poi crearono il Mondo. Secondo costui adunque il mondo non fu creato da Dio. Lo stesso insegnarono Menandro, Saturnino, i Carpocraziani, i Cerintiani, tutti mostri nati nel primo secolo della Chiesa, come narra S. Agostino *lib. de Hær. cap. 1. 2. 3. 7. et 8.*

Ma con quali fondamenti provavano somiglianti chimere? Non altro se non la credulità del volgo ignorante, la franchezza nello spacciarle, ed alcuni diabolici prestigj, ai quali la stravaganza dava l'apparenza di miracoli, erano le ragioni, con cui sostenevano il loro sistema; onde questi scoperti alla luce dal confronto dei veri miracoli, che si facevano dai Discepoli di Gesù Cristo, e dalla diversità dei costumi degli uni, e degli altri, caddero da sè, come tenebre all' apparire del Sole.

Nel secondo secolo Ermogene sulle tracce degli antichi Filosofi, tenendo per impossibile la creazione dal nulla, insegnò che Iddio avea bensì creato il mondo, ma da una materia a lui coesistente, e coeterna, dalla quale poi ne derivava tutto il male, che si ravvisa nel mondo, e credevasi di provarlo in tal modo. Quello, che Iddio ha prodotto, o l'ha prodotto dalla sua propria sostanza, o dal nulla, o da qualche cosa preesistente. Ora non potè farlo dalla propria sostanza, perchè le creature sarebbero di lui parti, e per conseguenza egli sarebbe a divisione soggetto, il che ripugna alla sua infinita semplicità, e immutabilità. Non può averlo fatto dal nulla; perchè essendo egli buono, avrebbe fatte le creature tutte buone; essendovene adunque molte fisicamente, moralmente cattive, bisogna dire, che ne sia stato impedito dalla materia. Oltre di che Iddio siccome fu sempre Dio, così fu anche sempre Signore; ma Signore di che, se prima della creazione nulla avesse esistito? Dunque per salvargli tale prerogativa bisogna ammettere un soggetto a lui coeterno, cioè la materia.

Risposegli invittamente Tertulliano nel Libro scritto contro di lui al *cap. 3.* Egli è certo, dice, che Iddio non ha creato il mondo col separar da sè stesso tante porzioni quante sono le Creature. Ma è altresì indubitato, che ogni creatura e considerata in sè stessa, e considerata come parte dell'universo è buona, e non cattiva. È buona nel primo senso, perchè è un essere esistente, e l' essere esistente è un bene. È buona nel secondo, perchè confluisce alla perfezione del

---

Giove, e la sua Elena meretrice qual altra *Minerva.* Sopravvenuto quivi S. Pietro, mentre il Mago per la forza della Magia volava alla presenza del popolo romano, per le preghiere del S. Apostolo, cadde; e, sfrantumate le ossa, miseramente ed empiamente morì. Leggasi la sua storia concisa in Wan-Raust. *Sec.* 1; e nel *Diz. delle Eresie* tradotto dal P. Contin.

tutto, e quel male istesso, che in lei ritrovasi, serve alla produzione di molti maggiori beni. Iddio fu sempre Dio, ma non fu sempre Signore. Fu sempre Dio, perchè questo importa la sua medesima essenza. Ma non fu sempre Signore, perchè quella è una semplice denominazione estrinseca, che in lui risulta dalla sovranità, che ha sopra le creature, onde finchè queste non furon prodotte, fu Dio, ma non Signore, siccome non era nemmeno Giudice. E di fatto la scrittura medesima lo indica, poichè descrivendosi in essa la creazione, sempre si chiama Dio *Dixit Deus, Fecit Deus*, nè mai si serve del titolo di Signore, se non quella compita. Il che deve intendersi non quanto alla podestà del governo, che sempre in lui fu, ma solo quanto all' esercizio attuale.

Finalmente la preesistenza della materia tanto è lontano, che in Dio conservi il titolo di Signore, che anzi lo distrugge. Poichè se questa, secondo Ermogene, impedì Dio dal fare tutte le cose buone, e fu cagione del male, che in esse ritrovasi; questo è lo stesso che un farla superiore a Dio. Dunque la materia fu Signora di Dio, non Dio Signore della materia, del che nulla può dirsi di più assurdo.

Altri dicevano. Iddio non può fare che i primi principj non siano veri, come che il tutto non sia più grande di ogni sua parte. Ora che nulla non possa farsi dal nulla, è parimente un assioma. Dunque nemmeno Iddio potrà fare cosa alcuna dal nulla. Tanto più che la Scrittura medesima attesta nel libro della Sapienza *c. 11. v. 18.* che *Omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia invisa.* Dunque non la creò dal nulla.

È verissimo, rispondo, che da Dio non si possono render falsi i primi principj, perchè implica contraddizione, che un predicato sia, e non sia nel tempo stesso, e preso sotto lo stesso riguardo essenziale al soggetto. Ma il male si è, che l'assioma *ex nihilo nihil fit* non è un primo universale principio, se non in quanto si voglia con ciò indicare, che il nulla non può essere un soggetto positivo, e reale, da cui si possa far qualche cosa, ma si verifica soltanto rispetto ad un agente, particolare e creato, il quale opera per via di moto, poichè dovendo questo passare dalla cagione nell'effetto, necessariamente ricerca un soggetto, in cui si riceva. Là dove rispetto al principio dell'essere, com'è Dio, che non opera in così imperfetta maniera, non ha luogo, a lui bastando il volere, perchè ogni cosa sia fatta, *Dixit et facta sunt*. Quindi il nulla da cui esce la creatura nel punto di esser creata, è un puro termine negativo, di cui ci serviamo per significare che la cosa prima non avea alcun essere, e che l' acquistò al comando dell' onnipotente. Per questo nemmeno può dirsi che nella creazione succeda propriamente parlando mutazione alcuna, perchè essa importa sempre un soggetto comune, che passi da uno ad un altro stato, il che non si verifica nella creazione, in cui la cosa prodotta non passa da una

maniera di esistere ad un'altra, ma dal totale non essere alla reale esistenza.

Quanto al testo della Scrittura nulla conchiude. Perchè in esso non parlasi della creazione, con cui furono le cose tutte tratte dal nulla, ma della disposizione, e ornamento delle medesime già prodotte, come c'insegna Mosè, il quale dopo aver detto, che Iddio creò il Cielo, e la Terra, racconta, che dipoi distribuì, e perfezionò in sei giorni quanto avea prodotto, onde la materia *invisa* non vuol già dire materia preesistente alla creazione, ma la materia creata non peranche divisa. e distribuita nelle sue parti, o in una parola la materia informe, che dagli antichi chiamossi *Chaos. Primo ergo* S. Agostino *lib. 1. de Genesi Cont. Manich. c. 5. materia facta est confusa, et informis, unde omnia fierent, quæ distincta, atque formata sunt, quod credo a Græcis chaos appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus Dei:* Qui fecisti mundum de materia informi, *quod aliqui codices habent*, de materia invisa. *Et ideo Deus rectissime creditur, omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, hæc ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est.*

Oltre i predetti a combattere la creazione, ma per un altro verso, si accinse nel terzo secolo anche Manete, di cui si è fatta menzione trattando della Unità di Dio, a cui si aggiunsero di poi nel quarto i Priscillianisti, infame progenie degli Gnostici, vale a dire dimezzandola, pretendendo, che il Dio buono avesse creato le cose incorporee, e spirituali, e il Dio cattivo le corporee e materiali, persuasi, che così si spiegasse la vera origine de'mali, che nel mondo ritrovansi. Siccome però nel luogo citato abbiamo dimostrata evidentemente l'impossibilità dell'esistenza de'due principj, così non altro occorrerebbe di dire sopra di tale spropositato sistema. Ma giacchè in questi ultimi tempi il famoso Pietro Bayle nel suo quanto erudito, e vago, altrettanto empio Dizionario, arsenale comune donde i moderni increduli prendono le armi per impugnare la Religione, ha intrapreso con tutto lo sforzo dell'acuto suo ingegno a difenderlo, non sarà pertanto fuor di proposito il recare alcuni degli argomenti che ha inventati per a suo credere dimostrarlo.

Iddio, dice, non ha creato il mondo per manifestare le sue perfezioni, e comunicare la sua bontà alle creature? A che adunque permettere tanti mali e fisici e morali, dai quali certo non poteva risultarne nè l'uno, nè l'altro, essendo in sè disordini, e imperfezioni? Se adunque questi vi sono nel mondo, necessariamente devono riconoscere un'altra cagione, che abbia sconcertato i disegni di Dio, e lo abbia distolto dal non impedire tali sconcerti.

Rispondo. Appunto perchè Iddio ha creato il mondo per manifestare le sue perfezioni, fu cosa convenientissima il lasciar correre alcuni mali, che per altro avrebbe potuto impedire, nè vi era

forza, che avesse altri potuto resistere. Primieramente fu conveniente a dimostrare la sua Sapienza, perchè questa comparisce meglio nel sapere ritrarre il bene anche dal male, che il ricavarlo dal solo bene. Così S. Agostino nell' *Enchirid. c. 27*. Nel tempo stesso ha dimostrata la sua Onnipotenza, mentre niuno può impedire che non eseguisca i suoi disegni, col fare, che anche gli stessi mali vi confluiscano. Lo stesso Santo Dottore *cit. c. 100* (1). La sua giustizia nel punire le iniquità. La sua misericordia e clemenza nel perdonare le offese, e nell'accogliere i ravveduti, e lo stesso dicesi delle altre. Ma quantunque sia stato conveniente il lasciar correre il difetto, perchè così giudicò, non può però dirsi, parlandosi del morale, come è il peccato, che direttamente lo abbia voluto, ma solo, che lo permette. Imperciocchè essendo egli somma Bontà, e Santità non può volere quello che essenzialmente gli ripugna ed include disordine, ma quello solo che ha ragione di bene: quindi intendendo il bene, che dalla permissione della colpa risulta, lascia che si commetta dalla creatura, la quale essendo libera da sè medesima vi si determina mentre potrebbe non commetterla e Iddio stesso la previene perchè la eviti. Onde nella stessa permissione della colpa comparisce la sua bontà, che per non derogare al privilegio singolarissimo del libero arbitrio all'uom concesso, vuole piuttosto tollerarne l'abuso, che da alcuni se ne fa che assolutamente impedirlo.

Chi può, insiste, impedire il male, e non lo impedisce, se ne fa reo. Dunque se Dio potesse impedire le colpe, le avrebbe impedite. Il fatto mostra, che non le impedisce. Dunque non ha potuto; altrimente esso sarebbe reo delle medesime.

Rispondo. Per farsi reo della colpa permessa, non basta, che si possa impedirla, ma bisogna, che corra il debito d'impedirla e allora non vi entra un tal debito, quando interviene un giusto, e ragionevol motivo che ci obbliga a non impedirla. Un Soldato di attual sentinella in sito importante, in circostanze pericolose, e stringenti vede in qualche distanza due de'suoi amici già disposti a battersi in duello, e se vi occorresse, sicuramente lo impedirebbe, può egli lasciare la guardia per impedirlo? No certamente, perchè non

(1) Ecco l'oracolo di S. Agostino, pronunciato contra i Pelagiani nel *Cap. 27.* dell'Enchiridion: *Melius enim judicavit* (Deus) *de malis bene facere, quam nulla esse mala permittere.* Più senzenzioso è l'altro testo citato, ed omesso, che leggesi nel 100 Capo del Cennato Libro. Comenta il S. Dottore il versetto del Salmo 110, dicendo: *Hæc sunt* magna opera domini, exquisita in omnes voluntates eius: *et tam sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est non quod ille, sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem, qua factum est quod Creator noluit, impleret ipse quod voluit: bene utens et malis, tamquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos juste prædestinavit, ad pœnam, et ad eorum salutem, quos benigne prædestinavit ad gratiam.*

deve mancare al suo dovere verso il ben pubblico, per impedire un male particolare. Se adunque l'uomo non si fa reo della colpa, che giustamente permette; perchè Iddio cagione Universale, e Provisore Supremo, che ha per oggetto il ben comune di tutto l'Universo, al quale confluiscono le stesse colpe, non potrà giustamente permetterle e non impedirle? Dimostri il Bayle, che in Dio vi sia un tal debito, che la permissione del male deroghi alle perfezioni divine, e allora proverà il suo assunto. Ma questo è impossibile, siccome è impossibile il dimostrare che Iddio non sia il solo Provisore e Governatore di tutto il mondo, infinitamente saggio, buono, e perfetto.

Il mondo, replica, sarebbe più perfetto, se non vi fosse alcun male. Ora essendo Iddio Sapientissimo, e Onnipotente avrebbe senza dubbio eletto il migliore. Non l'ha fatto. Dunque bisogna dire, che un qualche principio malefico si sia intruso a sconcertare i benefici disegni di lui.

Se io argomentassi così. Una pittura sarebbe più perfetta, se non vi fossero ombre: dunque se il dipintore perito dovea fare l'opera sua meglio che gli era possibile, dovea escluderne ogni ombreggiamento. Mi si risponderebbe essere il mio pensiero una sciocchezza, perchè è impossibile siccome il darsi monti senza valli, così darsi pittura senza ombra, essendo queste necessarie per dare il risalto ai colori, e quanto è più perito l'artefice, tanto più conveniente sa dare loro la disposizione, ed il sito, e per conseguenza non perfetta, ma imperfettissima senza di esse sarebbe la dipintura. Ora lo stesso si può rispondere in primo luogo all'argomento prodotto. Supposto che Iddio sia come lo è, Sapientissimo, e Onnipotente, dovea scegliere tra tutti i modi possibili il più perfetto (non è vera la proposizione, ma si suppone per meglio stringere l'avversario); dunque il presente è il più perfetto di tutti; poichè non credo, che il Bayle pretenda di poter egli solo determinare in cosa debba consistere la perfezione assoluta dell'Universo, di cui non può nè esso, nè tutte le creature mortali insieme comprenderne neppur la parte minore, e il prendere per difetto qualche cosa nelle opere di Dio è effetto della nostra ignoranza, mentre se vedessimo come egli vede, confesseremmo, che quello stesso che appar riprensibile, è un capo d'opera di sapienza infinita, e però delle opere di Dio dobbiam discorrere diversamente da quelle degli uomini. Questi siccome cagioni limitate non vedon tutto, nè possono eseguir tutto, e però non si può dire: Hanno fatto così. Dunque questo è il più perfetto, che far potevasi, Ma della cagione Sovrana, che tutto vede, e tutto può, con tutta certezza dobbiam conchiudere: Ha fatto così; dunque è il meglio, che far potevasi.

Ma rispondiamo con un principio più sodo. Chi ha detto al Bayle, che il mondo sarebbe più perfetto, se non vi fosse alcun male?

Ma supponiamolo. Bisognerebbe provare, che Iddio fosse obbligato a scegliere quella data serie di cose, volendo crear l'universo dalla quale fosse escluso ogni male. Ma questo è impossibile, perchèessendo egli un Agente libero può comunicarsi alle creature in quel grado che giudica la sua Sapienza più conveniente, e siccome è impossibile una adequata comunicazione, perchè ogni complesso di creature è sempre finito, e Dio sempre infinito, dunque o non potrebbe crear nulla, o creando qualunque serie, ne rimarranno sempre altre infinite più perfette, che si potrebbero da lui creare. Affine adunque che si salvi la perfezione di Dio nell' operare, basta, che l'opera corrisponda perfettamente al fine, a cui viene da lui diretta, e quando questo si ottenga, egli ha operato da Agente e sapientissimo, e onnipotente. Ora il fine di Dio nella creazione fu la manifestazione delle sue perfezioni col comunicarle alle creature. Poteva, non v'ha dubbio, comunicargliele in maniera che non occorresse difetto, ma ha giudicato meglio di lasciarvene succedere e di fisici, e di morali, perchè ha voluto, che in tale aspetto comparissero, e non in altro le ammirabili sue prerogative, e le creature le partecipassero in tal misura e non più. Dunque non lo fece, perchè sia stato impedito dal far altrimenti, ma perchè egli così giudicò conveniente. Ed è una intollerabile temerità, che talpe cieche vogliano discoprire macchie nel Sole, e vermi miserabili misurare le idee dell' infinito.

Origene finalmente non impugnò la creazione quanto all' opera, ma ne stravolse il fine asserendo ne' suoi libri de' Principj, come riferisce S. Girolamo nella lettera *94. ad Avitum*, che il mondo corporeo non per altro sia stato creato da Dio, se non perchè servisse di prigione alle anime, ed ai Demonj, acciò pagasser la pena delle colpe commesse prima di tal'unione altrove indicato, suppone la preesistenza dell'anima avanti la creazione delle corporee sostanze, così ci riserveremo a farne la intera confutazione quando tratteremo della creazione dell'Anima ragionevole.

CAPITOLO II.

Il mondo non fu ab æterno, *ma fu creato in quel punto, in cui volle l' Onnipotente.*

Che considerata la pura ragion naturale possa, o non possa probabilmente inferirsi essere possibile l' eternità antecedente del mondo, nulla importa a deciderlo: quello, che la fede insegna, si è, che realmente non fu *ab æterno* formato, ma vi fu una durazione infinita, in cui non fu, e solo principiò ad essere in quel punto, in cui si compiacque il Creator di produrlo. Tanto espressamente ci insegnano le Divine Scritture. Nei Proverbj *c. 8. v. 22.* così si espri-

me l' increata Sapienza: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio*, e nel *v. 23. Ab æterno ordinata sum; et ex antiquis antequam terra fieret;* e *v. 24. Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram necdum fontes aquarum eruperant; etc.* Vi fu adunque una durazione, in cui il mondo non era; dunque non fu *ab æterno*.

Lo stesso confermasi da Gesù Cristo in S. Giovanni *c. 17. v.5.* dicendo: *Clarifica me tu Pater apud temetipsum claritate. quam habui, priusquam mundus esset apud te*, e nel *v. 24. Dilexisti me ante mundi constitutionem.* E S. Paolo agli Efesi *c. 1. v. 4. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Alle Scritture perfettamente concordano i SS. Padri, i quali erano così persuasi non competere al mondo l' eternità, che anzi la riguardavano come una cosa ripugnante alla creatura, e solo propria di Dio. S. Atanasio *in Epistola ad Serapionem de Spiritu Sancto*, prova la sua Divinità per questo appunto, perchè è eterno. *Quemadmodum Filius, quia semper est, non est creatura; ita quoniam semper est Trinitas, nulla est in ea creatura; quapropter non est creatura Spiritus Sanctus.* S. Basilio *lib. 2.* contra Eunomio la reputa una pazzia. *Nos id, quod æternum est creaturam attestari, et Creatorem hac perfectione privare, ejusdem amentiæ dicimus.* S. Agostino *lib. 8. de Gen. ad Litt. c.23. Omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, et ob hoc ita æterna, ut ei coæternum aliquid esse non possit ipsa apud seipsa et in seipsa sine ullo tempore ac loco.* E per lasciare gli altri S. Giovanni Damasceno *lib. 1. de Fid. cap. 8. Rei natura non patitur, ut quod ex non esse ad esse deducitur, coæternum ei sit, quod sine principio, et semper est.*

Quindi è che nel Concilio Niceno si approvò la sentenza, che diceva: *Quicumque dicit Filium creaturam, dicit eum cœpisse;* il che concedevasi dai primi Ariani; e solo dopo per diminuire l'orrore della bestemmia i loro seguaci inventarono la distinzione di sempiterno, e d' increato. E il IV. Concilio Lateranese nel Capo *Firmiter* professa essere stato il mondo creato dal nulla al principio del tempo. *Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam.*

Contra la temporanea esistenza del mondo oltre Ermogene di sopra rammemorato che asseriva la materia a Dio coeterna, i Platonici, come riferisce S. Agostino *lib.10. de Civ.Dei, c.31*, sostenevano la eternità di tutto l' Universo, volendolo bensì creato da Dio, ma creato *ab æterno*, il che spiegavano in cotal guisa; se *ab æterno* un piede poggiato avesse sopra la polvere, *ab æterno* del pari vi avrebbe impressa l' orma, o vestigio, il quale benchè fatto dal piè premente, sarebbe nondimeno eterno al par del piede; così anche il mondo, benchè sia stato fatto da Dio, fu sempre fatto.

Molti poi erano gli argomenti, con cui si sforzavano di provare una tale opinione, ma noi ne produrremo soltanto alcuni. Iddio, dicevano, non è una cagione, che è sempre in atto? Non v'ha dubbio, poichè in lui non si può dare ragione di potenza, che passi dal non operare all'opera; dunque *ab æterno* dovette creare il mondo. Tanto più, che essendo infinitamente buono, dovea comunicarsi subito alle creature, e non aspettare dopo tutta l'eternità anteriore.

Rispondo, che tutto combinasi senza ammettere del mondo l'eternità. E quanto al primo. Due sorte convien distinguere di agenti, dice l' Angelico *q.3, de Potentia a.17, ad 12., et ad 29.* Alcuni, come sono le creature, operano con azione distinta dalla loro essenza, e però ad ogni effetto, che produr vogliono, è necessario, che passino dalla indifferenza all' atto. Ma Iddio, agente increato, che opera col suo volere, che è la medesima sua azione, ed essenza, sempre vuole, e quando opera, non passa dalla indifferenza all' atto; ma siccome vuole, che l' effetto producasi in questo, o in quell' istante, così si produce; il solo effetto adunque passa dal non essere all' essere, quando a lui piace, che sia, non egli si applica ad operare.

Nè per essere infinitamente buono deve inferirsi una eterna comunicazione esteriore; poichè una tale comunicazione non è in Dio necessaria, ma libera, e deve combinarsi cogli altri suoi attributi. Ora essendosi quella da lui eletta per manifestarsi alle creature, fu più conveniente, dice il citato Angelico *ad 8.* il non farla *ab æterno;* perchè più espressamente in tal modo manifestossi. Imperciocchè dal non essere sempre state le creature maggiormente apparisce e il carattere della sua sovranità, avendole create quando a lui piacque; e la loro dipendenza da lui nell' essere; e la sua infinita perfezione, che fu per tutta l' eternità invariata, e infinitamente felice senza la loro esistenza, di cui per conseguenza apparisce non aver egli alcun bisogno. Nè per questo si diminuisce la perfezione della liberalità di lui; perchè essendo ella una virtù deve essere regolata dalla ragione, e quando questa esiga il non dover dar subito, come nel caso nostro, non sarebbe liberalità, ma una irragionevole profusione.

La somiglianza poi del piè premente prova bensì, al più che non sia impossibile la creazione *ab æterno*, ma nulla vale per dimostrarla esistente, se non si dimostri la necessità, chè abbia costretto Iddio a farla; il che è impossibile (1).

(1) Non è inopportuno allegare la dottrina di S. Agostino, che reca nel citato luogo in risposta a quanto i Platonici congetturano: *Nunquid ergo*, risponde il S. Dottore, *si anima semper fuit, etiam miseria ejus semper fuisse dicenda est? Porro si aliquid in illa, quod ex æterno non fuit, esse cæpit ex tempore, cur non fieri potuerit, ut ipsa esset ex tempore, quæ antea non fuisset?*

CAPITOLO III.

Tra le cose da Dio dal nulla create si annoverano ancora quelle intellettuali sostanze, che col nome di Angeli comunemente sogliono designarsi.

Quantunque il nome di Angelo di sua instituzione non significhi, che l'uffizio di messaggiero, o ministro e non alcuna specifica natura, siccome però le sostanze intellettuali son quelle, di cui Iddio si serve per eseguire principalmente rispetto alle ragionevoli creature dimoranti sopra la terra gli adorabili suoi disegni: così si è loro accomodato un tal nome per indicarle, sicchè quando dicesi gli Angeli, s' intendono comunemente da tutti quelle sostanze spirituali, che assistono al Trono di lui eccedenti nelle naturali prerogative tutte le altre, che compongono l' Universo; che da' Teologi si definiscono per sostanze create, spirituali, e in sè stesse perfette, e compite, vale a dire, che sono cose sussistenti in sè stesse, ma che da Dio riconoscono la loro origine, libere dalla materia, nè destinate, come l' anima ragionevole, a formare con essa alcun composto.

Ora, che esistano queste intellettuali sostanze, e Iddio le abbia create, è dogma di fede espressamente rivelatoci nelle divine Scritture. Nella Genesi *c. 22. v. 11. Ecce*, dicesi *Angelus Domini de cœlo clamavit.* ec. Nell' Esodo *c. 23. v. 20. Ecce ego mitto Angelum meum, qui præcedat te.* Nel *lib. di Tobia c. 12. v. 15. Ego sum Raphael Angelus, unus ex septem, qui astamus ante Dominum.* Nel Salmo *8. v. 6. Minuisti eum paulo minus ab Angelis.* E in S. Matteo *c. 18. v. 10.* Il Redentore medesimo parlando dei fanciulli, che *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei.* Ora chi parla, chi opera, chi assiste, chi vede, sono senza dubbio persone sussistenti, dotate d' intelligenza; dunque attribuendosi assolutamente dalle accennate Scritture agli Angeli tali prerogative non può in verun conto dubitarsi della loro reale esistenza.

E però il sopraccitato Concilio IV. Lateranese nel Capo *Firmiter* espressamente confessa avere Iddio creata la natura Angelica in questi termini: *Unum est universorum principium Creator omnium visibilium, et invisibilium spiritualium, et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem, et corporalem, Angelicam videlicet, et mundanam.*

E lo stesso affermano i Santi Padri. S. Agostino in *Psal. 103. Angelos novimus ex fide, et multis apparuisse scriptum legimus, et tenemus, nec inde dubitare fas nobis est.* S. Gregorio Magno

Homil. 33. Esse Angelos, et Archangelos pene omnes sacri eloquii paginæ testantur, Cherubim vero, atque Seraphim sæpe, ut notum est, Libri Prophetarum loquuntur. E così gli altri, che si potrebbero addurre. E sopra tali fondamenti appoggiata la Chiesa venera, ed invoca queste eccellenti creature come già beate, e unite a Dio nella felicità sempiterna quei suoi favoriti ministri, e delle pellegrinanti in terra custodi fedelissimi, ed amantissimi protettori.

Nè manca la ragionevolissima congruenza. Imperciocchè egli è certo, che Iddio nel crear l'Universo ha voluto, che fosse nella sua linea perfetto; ora a questa perfezione ha voluto, che confluisca ogni spezie di creature, procedendo per gradi dalle infime alle superiori, come apparisce dalla semplice considerazione delle medesime; se adunque vi sono creature puramente materiali, e parte materiali, e parte spirituali, con tutta la convenienza si deve inferire, che ne abbia create ancora di puramente spirituali.

L'Angelico ne somministra un'altra *1. p. q. 50. a. 1.* che può proporsi così. Iddio non v'ha dubbio ha creato l'Universo per conferire alle creature la sua bontà, e renderle partecipi delle sue perfezioni, e in tal modo venisse in esse a risplendere la magnificenza della sua maestà. Ora un effetto tanto più si rassomiglia alla sua cagione, e più espressamente la rappresenta, quanto più la imita nella maniera dell'operare; se adunque Iddio opera col solo intelletto, e volontà, era conveniente, che si creassero delle creature, che fossero puramente intellettuali, onde venisse anche questa sua perfezione distintamente rappresentata.

Contro di questo dogma i soli Sadducei (1) Sette di erranti infra i Giudei, a' quali però possono unirsi tutti i materialisti, alzarono scioccamente la voce asserendo, come riferisce S. Luca negli Atti *cap. 23 non esse resurrectionem neque Angelum, neque*

---

(1) I Sadducei erano Settarii, che negavano la esistenza degli Spiriti. Furono confutati da Gesù Cristo stesso, come leggesi in S. Matteo *cap. 22.* S. Epifanio nel suo *Panario Lib. 1. Tom. 1.* narra che nel secolo del Redentore erano in vigore tra Samaritani quattro Sette di Eretici, e tra Giudei fino al numero di sette, che inficiavano i dogmi della Religione. Tra primi erano gli *Esseni, i Sebuei, i Gorteni, i Dositei:* tra secondi i *Sadducei*, gli *Scribi, i Farisei, gli Emorobattisti, i Nazzarei, gli Essenii, gli Erodiani.* Non è del nostro proposito narrare gli errori di cadauna di tali Sette. Leggasi S. Epifanio *loc. cit.* di cui rechiamo il solo passo che tocca i Sadducei: *In Judæa*, dice, *ac Hierosolimis prima*(Secta) *Sadducæi qui fuerant avulso a prædicto Dositheo. Cognominant autem hi seipsos Sadducæos, nimirum a justitia cognomine proficiscente:* Sedec *enim significat justitiam. Fuit et olim Sacerdos quidam nomine Saduc. Verum non perseverarunt hi in præceptoris sui doctrina. Reprobarunt resurrectionem mortuorum. .. Non assumunt Angelos... Spirum S. ignorant etc.* Leg. Bruchero. *Hist. Crit. Phil.* Tom. 2., e Prideaux Stor. de' Giudei Tom. 1. lib. 3.

Spiritum v. 8. Errore, come osserva l' Angelico *loc. cit.* appreso da alcuni antichi Filosofi, i quali non sapendo distinguere il sentire dall' intendere, credettero nulla darsi nel mondo, se non ciò che si percepisce coi sensi, e colla immaginazione, per conseguenza esser tutto corporeo, errore grossolano, che basta esporlo perchè se ne veda la falsità.

Potrebbe però dirsi in lor favore, se Iddio creò queste spirituali sostanze; perchè Mosè descrivendo la generale produzione dell'Universo non ne fece parola? Mentre per altro essendo le più eccellenti di tutte le creature, meritavano anzi di essere distintamente descritte per così fare, e spiccare di più l' Onnipotenza creatrice.

Rispondo, che Iddio realmente creò anche queste intellettuali sostanze, ma Mosè ebbe le sue ragioni, per non indicarne, almeno chiaramente la formazione. Dissi *almeno chiaramente*, perchè riflette l'Angelico *1. p. q. 61. a. 1. ad 1.* dietro la scorta di S. Agostino *lib. 11. de Civ. Dei c. 9. e 35.* averla Mosè benissimo indicata, ma sotto il nome analogico di Cielo, e di luce. La prima viene assegnata da S. Girolamo Epistola *139.*, cioè perchè non intraprese a descrivere se non la creazione delle cose sensibili, e però essendo le sostanze Angeliche in tutto spirituali non entravano nello stabilito disegno. Un'altra ne indica S. Cirillo Alessandrino nel *lib. 2. cont. Julian.*, cioè sì per instruire gli uomini allora esistenti, e disingannarli dall' errore, in cui erano di credere, ed adorare per Dei il Cielo, gli astri, le bestie, col manifestar loro essere queste cose tutte fatte dal nulla dal vero Dio; sì per accomodarsi alla loro capacità, che atta non era a concepire cose alte, e dai sensi rimote, e per via delle cose sensibili condurli alla cognizione delle insensibili, a somiglianza, soggiunge, de' periti maestri, i quali al principio non propongono a suoi allievi i più astrusi precetti della facoltà che vogliono loro insegnare, ma principiano dalle più facili, e più intelligibili. E lo stesso affermasi dal Grisostomo *Hom. 2. in Gen.* Per tutte queste ragioni adunque fu conveniente il non raccontare la formazione degli Angeli, de' quali di poi parlando, e rappresentandoli come ministri di Dio, facilmente poteva il suo, e gli altri Popoli concepire, che non erano divinità, ma sostanze da lui create, come le altre.

CAPITOLO IV.

Le sostanze Angeliche sono puri spiriti, nè hanno a sè congiunta porzione alcuna di corporea materia.

Prima di dimostrare la proposta verità, che di presente, se non appartiene, come vogliono alcuni, immediatamente alla fede, è però talmente conforme al senso universal della Chiesa fondato

nelle divine Scritture, e nella autorità della maggior parte de' Padri, e da tutti i Teologi sostenuta, che sarebbe per lo meno una intollerabile temerità il porla in dubbio, non che negarla; conviene determinare cosa propriamente s' intenda col nome di spirito, perchè essendo un nome equivoco, può prendersi in molti sensi. Osserva l'Angelico *in 1. dist. 10. q. 1. a 4.* che una tal voce di sua instituzione è stata introdotta per significare la sottigliezza di una qualche natura; onde si chiama Spirito tanto una sostanza corporea depurata dalle qualità più sensibili, e crasse, quanto una sostanza che nulla abbia annesso di corporeo, e materiale; così il fior più sottile del sangue chiamasi spirito animale, il liquor lambiccato, spirito di quella cosa, da cui fu estratto: e chiamasi Spirito Dio, gli Angeli, e l'anima ragionevole, benchè tra essi si debbano riconoscere le sue notabilissime differenze; essendo Iddio uno Spirito semplicissimo, a cui, come abbiamo altrove dimostrato, ripugna non solo ogni corporea qualità, ma ancora qualunque immaginabile composizione, ed ha da sè la ragione di sua esistenza. E gli Angeli sono spiriti, ma però creati, e quantunque non abbian corpo, come or ora vedremo, non ripugna però, che possano averlo. E finalmente l' anima ragionevole essa pure è spirito, ma destinato a formare colla unione al corpo la natura dell' uomo.

Col nome adunque di spirito, quando assolutamente pronunziasi, s' intende una sostanza, che non ha alcune delle proprietà, che convengono alla materia, o sia corpo; ed anzi ha tali prerogative, che in verun conto a questa non possono convenire; onde viene ad intendersi una sostanza di una spezie affatto diversa dalla materiale, e corporea; vale a dire essa non ha parti come questa, nè può dividersi, non occupa luogo, nè è impenetrabile, è attiva, e non inerte, che dà moto, ma non è mossa, che pensa, intende, e vuole, e sceglie con intierissima libertà quel che giudica più conveniente; e in questo senso si prende il nome di spirito, quando parlasi delle sostanze spirituali.

Ora che agli Angeli competa una tale natura, non è difficile il dimostrarlo. Imperciocchè primieramente egli è certo, che quando una voce ha molti significati analoghi, quando assolutamente si prende senz'altro aggiunto, sempre significa la cosa, che per sè stessa ha quella tale natura, o qualità. Così quando si dice pane, s' intende quel di formento, quando si dice piede, s' intende la parte infima del corpo dell' animale; nè mai si trasferisce ad altro significato, se non aggiungendovi qualche voce determinante, come il pane di orzo, il piè del monte. Ora abbiamo nelle Divine Scritture attribuito agli Angeli il nome di Spirito nella stessa maniera, come si attribuisce a Dio, vale a dire assolutamente senza alcun aggiunto; laddove quando lo attribuiscono alle sostanze sot-

tili, ma corporee, sempre vi si pone qualche termine, che lo ristringe, ed indica di qual natura egli sia. *Spiritus est Deus;* dicesi in S. Giovanni *cap. 4. v. 24.*, e S. Paolo nella 2. ai Corintj *cap. 3. v. 17. Dominus autem Spiritus est.* Parlandosi degli Angeli del pari dice il Reale Salmista nel Salmo *103. v. 4. Qui facit Angelos suos Spiritus;* lo stesso Apostolo agli Ebrei *cap. 1. v. 14. Omnes sunt administratorii Spiritus.* In S. Luca *cap. 10. v. 20.* disse il Redentore agli Apostoli *Spiritus vobis subjicientur*, cioè gli Angeli prevaricatori. E in S. Matteo *cap. 8. v. 16.* di lui medesimo si narra, che *ejiciebat Spiritus verbo.* Laddove quando adoprano la voce *Spiritus* per indicare cosa sottile corporea, lo fanno coll'aggiunto. Come per indicare il turbine *Spiritus* lo chiamano *Procellarum Psal. 148. v. 8.* e la veemente agitazione dell'aria occorsa nella venuta dello Spirito Santo *tanquam advenientis Spiritus vehementis Act. cap. 2. v. 2.*, dunque gli Angeli sono puri Spiriti.

Conformi al senso delle Scritture sono i Padri. S. Ignazio Martire, *epist. ad Trallens.* li chiama *Incorporeas naturas.* S. Gregorio Nisseno *epist. ad Eustachium. Natura hominis*, dice, *ex anima, et corpore est complexa; Angelica vero incorpoream naturam sortita est.* Lo stesso asserisce S. Giovanni Crisostomo, *hom. 20. in Gen.;* Teodoreto *hom. 20. in Gen.*

D'accordo coi Greci sono i Padri Latini S. Girolamo nell'*epist. 53. v. 20 ad Theodoram Viduam*, e nella *86. v. 27. ad Eustochium*, e altrove S. Leone nella *epist. ad Turibium cap. 6.* S. Gregorio *lib. 4. Moral. cap. 3. v. 9.*, e S. Agostino, il quale dopo avere dubitato di una tal verità, finalmente la riconobbe *lib. 1. Retract. cap. 11.*, e *lib. 2. cap. 14.* A tutto questo si aggiunge l'autorità del sopralodato Concilio IV. Lateranese nello stesso *cap. Firmiter*, il quale, se con termini formali non la definisce, si esprime però in maniera, che non lascia luogo di potere più dubitarne. Distingue esso tre spezie di sostanze da Dio create, Spirituale, Corporea, ed una media tra tutte due. La prima afferma essere l'Angelica, la seconda la Mondana, e la terza la Umana: *De nihilo condidit creaturam Spiritualem, et Corporalem, Angelicam videlicet et mundanam, et deinde humanam, quasi communem ex Spiritu, et corpore constitutam.* Ora se gli Angeli avessero un corpo benchè sottile, ed aereo, non sarebbero più sostanze contrapposte alla pura corporea, ma sarebbero sostanze *comuni* come è l'umana. Giusta adunque la mente del Concilio sono puri Spiriti nè hanno materia alcuna a sè unita. Così lo hanno inteso tutti i Teologi e però concordemente tutti quelli che hanno scritto dopo di lui, hanno insegnato, ed insegnano essere gli Angeli perfettamente spirituali.

Nè mancano le ragioni. Primieramente egli è certo, che qualun-

que corpo esistente per quanto tenue, ed assottigliato possa e vogliasi concepire, considerato nello stato suo naturale, deve essere esteso, ed impenetrabile. Ora se gli Angeli avessero corpo, anche esso sicuramente sarebbe di tale natura. Ma riferisce S. Luca nel *cap. 8.v.30.*, che in un solo uomo vi era una intera legione di Demonj; la quale ne importa 6666, Come adunque se avessero corpo potevano stare tutti in uno spazio così ristretto?

In secondo luogo. Dove si ritrova un estremo, ed un mezzo, deve necessariamente darsi anche un altro estremo. Ora nelle sostanze create, si dà la pura corporea, si dà la parte corporea, e parte spirituale, che è l' uomo; dunque deve darsi anche la puramente spirituale; altrimenti non si darebbe neppure la media, in quella guisa, che dandosi acqua, e vino temperato, per necessità deve darsi anche il vino puro.

Contro di questa verità pugnarono molti, e tra gli altri alcuni ancora dei Padri; ed alcuni ne dubitarono. Come può darsi, dicevano essi, che gli Angeli sieno senza corpo, se la Scrittura medesima loro attribuisce la corporale generazione? *Videntes*, dicesi nella Genesi *cap. 6. v. 2.*, *Filii Dei filias hominum, quod essent pulchræ acceperunt sibi uxores*. Chi sono questi Figli di Dio, se non gli Angeli, come espressamente si ha nei Settanta, i quali invece di Figli di Dio vi pongono *Angeli Dei*.

Non è vero che la Scrittura S. attribuisca agli Angeli nè buoni nè perversi la carnale generazione; nè dal testo addotto si può inferire. Primieramente perchè, se in alcuni corrotti codici Greci, si legge *Angeli;* in altri e più corretti, e in maggiore numero si legge *Filii*, come osserva S. Agostino *lib. 15. de Civ. Dei cap. 23.*, e S. Cirillo *lib. 9. cont. Julian.* Ma quando anche vi fosse *Angeli*, nulla prova, poichè un tal nome si attribuisce anche agli uomini, come a S. Giovanni Battista in S. Marco *cap. 1. v. 2. Ecce ego mitto Angelum meum;* e ciò supposto, il senso del testo allegato deve intendersi così, come osserva il lodato S. Agostino, cioè che *Spiritu Dei fuerant facti* (homines) *Angeli Dei, sed declinando ad inferiora homines dicuntur nomine naturæ, non gratiæ. Dicuntur et caro desertores Spiritus, et deserendo deserti.* E di fatto, che debbesi in tal modo intendere, lo persuade la Scrittura medesima nello stesso capo citato. Imperciocchè dopo avere detto che dal commercio dei Figli di Dio colle figliuole degli uomini erano nati i Giganti, soggiunge che essendosi moltiplicate le iniquità, e la malizia degli uomini, Iddio determinò di mandare il diluvio. Ma se erano stati generati dagli Angeli, come potevano chiamarsi uomini, o se gli Angeli aveano peccato, dovea dirsi che, per essi si mandava il diluvio?

In secondo luogo codesti Angeli, che sposarono le figliuole degli uomini, o erano dei buoni, o erano dei cattivi. Buoni no, per-

chè dice Cristo in S. Luca *cap. 20.*, che gli uomini stessi nell' altra vita non contrarranno nozze, ma saranno, come sono gli Angeli, vale a dire, come se non avessero corpo. Cattivi nemmeno; perchè in tutta la Divina Scrittura mai il Demonio chiamasi figlio di Dio, ma sempre si denota col nome nemico di lui, di tentatore; dunque gl' indicati figli di Dio non furono Angeli.

Ma chi furono adunque codesti figli di Dio? Furono i discendenti di Seth, che si chiamano con tal nome per la santità del Padre, a differenza dei discendenti di Caino, che si chiamano uomini per la carnale loro concupiscenza. *Per filios Dei*, S. Agostino *loc. cit.*, *intelliguntur filii Seth, qui boni erant; Filias autem hominum nominat Scriptura eas, quæ natæ erant de stirpe Cain.*

Abbiamo, replicano, nel *lib. 1. de' Re cap. 16. v. 23.* che essendo agitato Saule da uno Spirito cattivo, subito che Davidde toccava la cetra, lo Spirito lo lasciava in pace. Il suono è una qualità sensibile. Se adunque quel Demonio ne prendeva o diletto, o dispiacere, per cui in quel tempo non affliggeva lo sciagurato Principe, bisogna dire, che avesse organi corporei.

Avea la Cetra di Davidde rispetto al Demonio invasore di Saule quella virtù, che avea il fumo del fegato del pesce, gettato sul fuoco da Tobia, vale a dire per sè niuna, se non in quanto la prima rallegrando lo spirito di Saule, mitigava l' umor malinconico, di cui si serviva il Demonio per inquietarlo e il secondo forse importando disprezzo si rendeva intollerabile alla superbia di Asmodeo; ma era un segno sensibile della Divina virtù, che voleva far comprendere e la sua efficacia a quel Re riprovato, e quanto gli era accetto quel giovane da lui ingiustamente perseguitato; onde non era il suono della Cetra, che dilettasse, o offendesse gli organi corporei del Demonio, che non ha, ma la Divina Onnipotenza, che alla presenza del segno l' obbligava a non affliggere per allora Saule.

Che se qualche volta sono comparsi in umane sembianze, ciò non fu, perchè abbiano corpo naturalmente a sè unito, ma perchè se lo formano per eseguire i Divini comandi, adempiti i quali svanisce l' apparenza sensibile, e restano quali erano invisibili, e puri spiriti; come si riferisce nel capo *12.* di Tobia, avere detto l' Arcangelo Raffaele: *Cum essem vobiscum, per voluntatem Dei eram ....videbar quidem vobiscum manducare, et bibere, sed ego cibo invisibili, et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor..... et cum hæc dixisset ab aspectu eorum ablatus est, et ultra eum videre non potuerunt.*

CAPITOLO V.

Gli Angelici Spiriti sono incorruttibili, ed immortali; e però solo Iddio, che gli ha creati, può, con istraordinario modo operando, ridurli in nulla.

Siccome col termine di corruzione s' intende un discioglimento delle parti di un composto, e per mortalità la disposizione, che ha un vivente a mancare di vita; così per l' opposto l' essere d' incorruttibile, e d' immortale importa permanenza di stato, senza pericolo di alterazione, che lo sconcerti, e distrugga. In tre maniere può ciò succedere; primieramente quando il soggetto sia di tal natura, che non possa mancare nè per ragione del principio costituente, nè per ragione di qualsivoglia potere estrinseco; e questo compete soltanto al Sommo Dio, il quale avendo necessariamente l' essere da sè medesimo esclude ogni ombra di mancamento. In secondo luogo quando il soggetto è tale, che ricevuta una volta l'esistenza, non ha in sè cosa, che possa alterarlo, o distruggerlo, ma naturalmente esige di sempre sussistere nello stato medesimo, e solo la cagione Sovrana, che lo creò, e conserva, può farlo ritornare nel nulla, da cui lo trasse; e questo compete alle sostanze spirituali, come sono gli Angeli, e le anime ragionevoli. Finalmente quando il soggetto, benchè di sua natura esposto alla corruzione, per singolare privilegio si rende incorruttibile, ed immortale, e tale fu l' immortalità concessa al primo uomo innocente. Ora che agli Angeli competa la perpetua permanenza nell' essere ricevuto, e sieno incorruttibili, ed immortali, non ce ne lasciano dubitare le Divine Scritture. In S. Luca *cap. 20. v. 35.* rispose a'Sadducei il Redentore medesimo in questi termini: *Illi qui digni habebuntur sæculo, et resurrectione ex mortuis, neque nubent, neque ducent uxores, neque enim ultra mori poterunt, æquales enim Angelis sunt.* Dunque gli Angeli Santi sono immortali. E in S. Matteo *cap. 25. v. 41.* si dice, che fulminando la finale sentenza contra gli empj, si esprimerà così: *Discedite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, et Angelis ejus.* A che proposito prepararsi un fuoco eterno, se i Demonj non doveano essere sempiterni? Tanto adunque i buoni, quanto gli Angeli cattivi sono incorruttibili, ed immortali.

Quindi è che nel terzo generale Concilio di Costantinopoli, letta la lettera Sinodica di Sofronio Patriarca di Gerusalemme, in cui asseriva, che *Deus suis operibus præsidens.....sensibilia quidem fini temporali supposuit; intellectualia vero, et invisibilia his meliori dignitate dignatus est, et nullatenus quidem moriuntur, neque corrumpuntur, juxta quod sensibilia defluunt, atque per-*

transeunt....Sic hominum animæ permanent incorruptæ; sic Angeli immortales perseverant, fu dal medesimo approvata, e tre volte lodata dal Sommo Pontefice Adriano nel suo scritto, pel secondo Niceno Concilio, a Carlo Magno.

Nè in differente maniera parlano i Padri; vaglia per tutti S. Basilio, il quale commentando il Salmo 44. si esprime così. *Nos ergo sumus, qui mutamur.....non enim mutationem admittunt Angeli. Nullus enim inter illos puer est, nullus adolescens, senex nullus; sed in eo statu, in quo ab initio creati sunt, in eo permanent, cum eorum substantia simplex, et immutabilis conservetur.*

E la ragione ancora lo persuade. Imperciocchè qualsivoglia genere di corruzione, e disfacimento nasce per la separazione delle parti, di cui la cosa è composta. Ora negli Angeli non vi sono parti, perchè sono, come si è veduto, perfettamente spirituali. Dunque in essi naturalmente non esiste principio di corruzione. Quindi avendo Iddio stabilito per legge inevitabile di provedere ad ogni cosa creata, secondo l'esigenza della natura di lei, quantunque con quella assoluta potenza, con cui li creò, possa ancora distruggerli, avendoli però creati di tal natura, che per sè esclude ogni essenziale mutazione, deve anche accordare loro una perpetua mutazione. *Qui enim dat esse, dat etiam consequentia ad esse*. Secondariamente argomenta l'Angelico nel *lib. 2. cont. gent. cap. 30*. Siccome è proprio di ogni perfetto agente l'imprimere nell'effetto la sua somiglianza, per quanto questo ne è capace; così era convenientissimo, che avendo creati gli Angeli a sè somiglianti nella natura intelligente, e libera affatto da ogni corporea affezione, gli rendesse ancora a sè simili nella durazione; sicchè fosse naturale esigenza di loro natura, il sempre sussistere nell'esser suo.

Che se l'Apostolo nella *1.* a Timoteo *cap. 6. v. 16.* dice, che Iddio solo ha la dote della immortalità, *qui solus habet immortalitatem*; ciò non altro vuole dire, se non che Iddio solo ha da sè medesimo l'esistenza, ma non che questa non possa competere, e di fatto non competa alle spirituali sostanze per via di partecipazione, e come gratuitamente ricevuta dalla prima cagione nel loro producimento.

CAPITOLO VI.

Tutti gli Angeli furono creati buoni, e solo una parte di essi divenne cattiva per colpa della sua libera volontà.

Quando sieno uscite dalle mani del Creatore le Angeliche sublimi sostanze, se insieme col rimanente dell' Universo, o poco prima, niente di certo può stabilirsi; quello che è indubitato, e che c' insegna la fede, si è che tutte furono create da Dio dal nulla, e però

tutte buone, e perfette. Ciò primieramente raccogliesi con sicurezza dalle divine Scritture. Imperciocchè dopo averne Mosè raccontata la formazione, così conchiude nel *cap. 1.* della Genesi *v. 31. Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona.* Se tutte adunque, niuna eccettuata, non solo eran buone, ma buone in sommo grado, come potrà ciò porsi in dubbio delle primarie, e per ragione della loro stessa natura di tutte le più eccellenti? Parimente in Ezechiele *cap. 28.* così si descrivono le prerogative di Lucifero divenuto poi Satanasso. *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore; in deliciis Paradisi Dei fuisti; omnis lapis prætiosus operimentum tuum;* e perchè si sapesse, che anche gli altri furono a parte di tanti doni, si dice, che passeggiava in mezzo alle pietre ardenti, perchè di fatto erano tutti accesi di carità, *in medio lapidum ignitorum ambulasti*, e finalmente, che tutto ciò ottennero dalla divina beneficenza nel punto della loro creazione, *perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ.*

Lo stesso confermasi dalle definizioni di varj Concilj. Nel IV. Cartaginese dell'anno 398. *can. 1.* si prescriveva, che l' ordinando in Vescovo fosse tra le altre cose interrogato: *Si diabolus non per conditionem, sed per arbitrium factus sit malus.* In quel di Braga dell' anno 561. *can. 7.* si fulmina l'anatema contra chiunque avesse ardito di asserire il contrario. *Si quis dicit, diabolum non fuisse prius bonum Angelum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam ejus, sed ipsum esse principium, atque substantiam mali.* E finalmente nel IV. Lateranese del 1215. nel *cap. Firmiter* si definì, che *diabolus, et dæmones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.* Ed eccone la ragione. Poichè il male è una pura privazione del bene, il quale sempre importa qualche ragione di essere; essendo adunque ogni sostanza Angelica non solo un essere, ma un essere tra gli enti creati perfettissimo, come può essere essenzialmente cattivo? Mentre cosa vuol dire essere essenzialmente cattivo? Vuol dire essere tutto male, senza alcuna ragion di bene. Ora ciò implica contraddizione; perchè sarebbe un essere senza essere, sarebbe un essere, come si suppone, non sarebbe essere perchè tutto privazione di bene.

Furono adunque tutti gli Angeli creati buoni, ma una parte di essi incitati da Lucifero, che siccome con molta probabilità raccogliesi dalle divine Scritture era di tutti il più nobile, e più eminente, invaghitosi di sue bellezze, e perfezioni, disordinatamente se ne compiacque, e non ordinandole al fine della beatitudine sovrannaturale, come insegna l' Angelico *1. p. q. 63. a. 3.* di esse se ne formò il suo ultimo fine, o se bramò la sovrannaturale felicità, che rende per grazia simili a Dio, la bramò contra il debito ordine, vale a dire, pretese di conseguirla colle proprie naturali sue forze, ed averne da sè stesso il merito, non mediante il divino gratuito

sovrannaturale soccorso, e in questo pretese di assomigliarsi a Dio, che ha tutto da sè. *Diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc, quod est nulli subesse simpliciter, quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc, quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem.*

Ma qualunque sia stata precisamente la colpa dagli Angeli prevaricatori commessa, egli è certo, che fu di superbia, e che realmente una parte notabile gravemente peccò. Ecco come ne parla il sopraccitato Ezechiele *v. 17.*, dopo avere descritta la eccellentissima perfezione del loro Capo. *Et elevatum est cor tuum in decore tuo*, il che appunto succede nel cuor superbo, *perdidisti sapientiam tuam in decore tuo;* e col suo esempio, e instigazione trasse nella stessa iniquità una moltitudine grande di altri Angeli, che col nome metaforico di terza parte di Stelle vengono nell' Apocalisse *c. 12. v. 4.* simboleggiati; *et cauda ejus*, del Dragone figura di Lucifero, *trahebat tertiam partem Stellarum:* il che confermasi da S. Matteo *c. 25. v. 41.*, ove dicendosi, che l'inferno fu preparato pel demonio, e suoi Angeli aderenti, manifestamente dichiara, che tutti si fecero rei colla colpa mortale di tanta pena: *Discendite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, et Angelis ejus.*

Dal qual testo si deduce convincentissima la ragione. Iddio giusto Giudice non infligge la pena eterna se non per ragione della grave reità volontariamente contratta. Ora ciò che fassi per necessità di natura, non può avere ragion di colpa, siccome non può avere ragion di merito, meritandosi, e demeritandosi soltanto colle azioni libere, e volontarie. Dunque se Iddio punì colla eterna pena i demonj, tutti si fecero rei con volontaria colpa, non per necessità di mala natura. *Evidens*, S. Agostino *lib. 11. de Gen. ad Litt. c. 21.*, *damnatio diaboli, et Angelorum ejus ex Evangelio recitatur*, ed esposto il testo citato, *nullo modo*, soggiunge, *in eo naturam, quam Deus creavit, sed malam propriam voluntatem pœna ignis æterni plectendam esse credendum est.*

Contro di questo dogma pugnarono i Manichei, e i Priscillianisti, i quali per difendere il sistema de' due principj, altrove già indicato, sostenevano, che il demonio fosse essenzialmente cattivo. Per provarlo adducevano il testo di S. Giovanni *c. 8. v. 44.* dove il Redentore parlando del demonio così si espresse: *Non est*

veritas in eo; cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est, et Pater ejus. Ora, dicevano, cosa vuol dire quell' *ex propriis loquitur mendacium*, se non che è bugiardo per natura, come quando si dice *homo ex propriis rationalis est*, vuol dire che l' uomo è di sua natura ragionevole? Chi è, soggiungevano, il Padre del demonio, a cui è eguale in mentire? Iddio non è certo, perchè esso non poteva esserlo se non o per generazione, e in tal caso il diavolo sarebbe a Dio consustanziale; o per creazione, e allora sarebbe Iddio pure mentitore; l'uno, e l' altro è bestemmia. Dunque il diavolo è figlio di un principio essenzialmente cattivo, e però egli pure è tale di sua natura.

Quante parole, tante empie sciocchezze, le quali tutte evidentemente smentisconsi colla sola semplice lezione del Sacro testo intiero da' Manichei enormemente alterato. In quel luogo riprende il Redentore i Giudei per la loro ostinata perfidia nel non voler credere la divina sua Missione, nè a suoi Miracoli, e Dottrina. Ma voi, avea loro detto prima, come si legge nel *cit. v. 44.* non mi credete, perchè siete figli per colpa del diavolo, *Vos ex Patre diabolo estis;* e siccome colui appena creato fu cagione della morte spirituale degli altri Angeli suoi consimili, e della spirituale, e temporale del primo uomo, e di tutta la posterità di lui, così voi volete imitarlo col cercare la mia morte. *Et desideria Patris vestri vultis facere, ille homicida erat ab initio;* e perchè non si credesse, che fosse stato creato così perverso, soggiunge, *et in veritate non stetit.* Cosa vuol dir questo? Se non che fu creato nella verità, ma che non vi perseverò; poichè il non persistere in uno stato suppone il possesso di tale stato, non potendosi perdere quello che non si ha mai avuto. E dal punto di sua prevaricazione divenne bugiardo, e però *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur*, cioè non per proprietà di natura, perchè questa fu creata nella verità, come dimostra l' *in veritate non stetit;* ma per sua malizia, che dicesi propria di lui, perchè provenien te dal suo volere. Le ultime parole poi manifestano essere i Manichei bugiardi come il demonio; imperciocchè non disse Cristo. *Quia mendax est, sicut et Pater ejus;* ma *quia mendax est, et Pater ejus*, cioè perchè è bugiardo, e Padre della bugia. *Diabolum*, S. Agostino *tract. 42. n. 13. in Joan. Dominus dixit Patrem mendacii.... non enim omnis, qui mentitur, pater mendacii sui est.... Ille, quia non aliunde accepit mendacium.... pater est mendacii; sicut Deus Pater est veritatis* (1). Il diavolo adunque

(1) Il passo di S. Agostino, esposto con le interruzioni, pare che presenti al leggitore una certa oscurità. Si sarebbe più chiara offerta la interpretazione del S. Dottore, trascrivendò continuata la prima porzione del *cit. n. 13. Audi intellige*, parla ad un Manicheo, cui vuol provare che il Diavolo sia il Padre della bugia, *non te longe mittor in ipsis verbis intellige. Diabolum Dominus*

non ha avuto per Padre, se non Iddio, che lo creò dal nulla, ma lo creò perfetto, come lo abbiamo veduto descriversi da Ezechiele, ed egli solo colla sua volontà si precipitò co' suoi aderenti, e divenne il Padre della menzogna.

Ma, soggiungono, si dice pure nella Sapienza *c. 12. v. 10.*, che a certi tra gli uomini è naturale, la malizia, *naturalis malitia ipsorum;* perchè adunque tra le sostanze spirituali non ve ne possono essere di loro propria natura maligne?

Anche il citato testo malamente stravolgesi dagli Avversarj; poichè in quel luogo non parlasi di malizia alla natura umana essenziale, altrimenti non sarebbe meritevole di castigo, ma di malizia volontaria, e libera, mentre dicesi, che Iddio li puniva per le loro colpe; ma perchè sapeva, che anche una tale malizia nasceva originariamente dalla corruzione della natura cagionata dal peccato, per questo li castigava per convertirli, pronto a perdonar loro, se si fossero ravveduti. Ecco il testo intiero: *Sed partibus judicans dabas locum pœnitentiæ, non ignorans, quoniam nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum... nec timens aliquem veniam dabas peccatis illorum.* Onde il Savio la chiama naturale malizia nel senso medesimo, in cui dopo molti secoli disse l' Apostolo agli Efesj *c. 2. v. 3.* di tutti gli uomini, che *eramus natura filii iræ, sicut et cæteri*, cioè per ragione del peccato Originale, per cui tutti nasciamo colla natura guasta, e dannata. Osserva però l' Angelico *1. p. q. 63. a. 4. ad 2.*, che può chiamarsi naturale la malizia di alcuni per un altro titolo, cioè *vel propter consuetudinem, quæ est altera natura, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes, non autem ex parte naturæ intellectualis.*

CAPITOLO VII.

Siccome gli Angeli buoni colla loro volontà ajutata dalla divina grazia si meritarono una sempiterna retribuzione; così Lucifero cogli altri Angeli suoi complici, si meritò colla colpa un sempiterno gastigo di tal maniera, che mai più non debba cangiarsi la loro sorte.

Essendo la beatitudine sovrannaturale un fine eccedente qualun-

dixit patrem mendacii. Quid est hoc? Audi quid sit; replica modo ipsa verba et intellige. Non enim omnis, qui mentitur, pater mendacii sui est. Si enim ab alio mendacium accepisti, et dixisti; tu quidem mentitus est proferendo mendacium: sed pater mendacii ipsius non es quia ab altero accepisti mendacium. Diabolus a seipso mendax fuit: mendacium suum ipse genuit, a nemine audivit.

que sforzo, e merito della creatura, di cui senza la rivelazione non può conoscerne nemmeno la possibilità, e l'esistenza; non può in verun conto dubitarsi che anche gli Angeli, mentre essi pure considerati secondo il loro essere sono creature comprese nell'ordine naturale, abbiano avuto bisogno di quel sovrano rinforzo, che grazia dicesi, e abituale come radice di tutto il merito, e attuale, onde rischiarata la mente potesse conoscerla, e infiammata la volontà potesse efficacemente volerla coll'amare sopra ogni cosa il sommo bene. A tutti adunque, essendo stati tutti allo stesso fine sovrannaturale ordinati, fu dal liberalissimo Creatore concesso tutto quello, per cui rendere si potessero capaci, e di conoscerlo, e di meritarselo, giacchè come mercede, e premio era stato loro prestabilito, e per conseguenza furono abbelliti colla grazia santificante, e di tutti gli abiti sovrannaturali, che l'accompagnano, e rinforzati dall' attuale tanto nell'intelletto, che nella volontà per potere operare con merito corrispondente. *Simul ut facti sunt*, S. Agostino *lib. 11. de Civ. Dei c. 11., lux facti sunt, non tamen ita tantum creati, ut quoquomodo essent, et quoquomodo viverent, sed etiam illuminati, ut sapienter, beateque viverent;* e nel *lib. 12. c. 9. In Angelis bonam voluntatem quis fecit, nisi ille, qui eos cum bona voluntate, idest cum amore casto, quo illi adhærerent, creavit, simul eis et condens naturam, et largiens gratiam?* E S. Giovanni Damasceno *lib. 2. de fide c. 3. Per verbum omnes Angeli creati sunt, ac per Spiritus Sancti sanctificationem omnes perfectionis numeros acceperunt.* E finalmente S. Gregorio Magno *lib. 32. Moral. c. 18.* alludendo al testo di Ezechiele, in cui sotto la figura del Re di Tiro descrive la perfezione di Lucifero, col chiamarlo immagine rassomigliante a Dio. *Tu signaculum similitudinis*, dice, *quid boni non habuit, si signaculum Dei similitudinis fuit?*

Ed oh avesse pur voluto l' infelice insieme co' suoi aderenti ribelli ben servirsi di tante grazie, e impiegarle con grata riconoscenza in servigio, e gloria del suo facitore divino, come fecero i buoni, godrebbe adesso la felicità, che quegli godono! Ma dove questi umili riconobbero il benefizio, e pei mezzi da lui stabiliti si eccitarono a benedirlo, ed amarlo, e così si meritarono di possederlo; esso invanendosi ingrato si ribellò, e insieme co' suoi complici furono precipitati convertiti in mostri orrendi a pagare in abisso la pena ben meritata; e quello, che importa più; siccome i primi conseguirono il premio senza timore di mai più perderlo, essi lo perderono, ed incorsero il castigo senza speranza di mai più esserne liberati, che è quello, che incumbesi di dimostrare.

E primieramente quanto alla beatitudine de' buoni, alla quale saranno assunti anche gli eletti tra gli uomini, che debba essere eterna, lo attestano espressamente le Divine Scritture. Nella

Sapienza *c.3.v.7.Fulgebunt justi , et tamquam scintillæ in arundineto discurrent , judicabunt nationes , et dominabuntur populis , et regnabit Dominus illorum in perpetuum.* In Daniele *cap. 12. v. 2. Multi de his , qui dormiunt in terræ pulvere , evigilabunt , alii in vitam æternam , et alii in opprobrium ut videant semper.* In S. Matteo *c. 19. v. 29.* Gesù Cristo di chi tutto per amore di lui abbandona , *centuplum* , dice , *accipiet , et vitam æternam possidebit* , e nel *c. 25. v. 41. Ibunt .... justi in vitam æternam.* E nell' Apocalisse *c. 22. v. 5. Dominus Deus illuminabit illos , et regnabunt in sæcula sæculorum.* Ora se i giusti tra gli uomini saranno eternamente beati , parimente gli Angeli buoni , e santificati per necessaria conseguenza saranno essi pure in sempiterno possesso della meritata felicità.

I Padri dicon lo stesso , e riferiremo le loro autorità trattando delle eternità delle pene.

E la ragione ancora lo persuade. Imperciocchè il motivo, per cui si potesse dagli Angeli ed altri Beati perder la gloria, di cui sono felicemente in possesso, non potrebbe essere altro se non quel medesimo , che avrebbe potuto loro impedire dal conseguirla , vale a dire il peccato. Ora i Santi Angeli , e tutti gli altri Beati sono impeccabili , mentre acciò in essi potesse succeder la colpa , bisognerebbe, che potessero volere qualche cosa contra il volere Divino , il che è impossibile. Perchè , argomenta l' Angelico *1. p. q. 62. art. 8.* gli Angeli beati vedono Iddio in sè medesimo , ed essendo esso il sommo Bene , che in se comprende ogni bene non possono a meno di non volere ogni cosa in ordine a lui , non essendo la volontà libera rispetto al bene universale. Siccome adunque l' uomo in questa vita non può valere nulla se non sotto la ragion di bene , che è l' oggetto necessario della volontà , così in cielo il Beato non può nulla volere se non in Dio : dunque è impossibile , che in lui succeda la colpa , e per conseguenza la loro gloria deve essere sempiterna.

Oltre di che la beatitudine è uno stato *Omnium bonorum aggregatione perfectus.* Ora le colpe , ed anche il timor solo di poterle commettere , o di potere un qualche tempo perdere un tanto bene, sarebbe un sommo male , che amareggerebbe ogni contento : dunque non sarebbe più quella somma infinita felicità , che ci viene promessa ; e però deve senza alcun dubbio asserirsi , che i Santi Angeli, e gli altri Beati sono sicurissimi di non cangiare più stato, sicurezza , che forma appunto il compimento della inenarrabile loro beatitudine.

Immutabile del pari è , e sarà lo stato infelicissimo de' Demonj, e degli altri dannati , sicchè le loro pene non avranno mai ad avere termine alcuno. Di fatto in tutti luoghi dove le Divine Scritture parlano di tali pene , sempre le caratterizzano col titolo di sempi-

terne. Ne parla Isaia *c. 33. v. 14.* dicendo *Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?* Ne parla S. Matteo nel luogo spesso citato, e due volte le chiama eterne *Discedite a me maledicti in ignem æternum.....ibunt hi in supplicium æternum*. Ne parla San Marco nel *Cap. 9.* e per ben tre volte cioè nel *v. 43, 45*, e *47.* ripete, che *vermis eorum non moritur, et ignis non extinguitur.* E nell'Apocalisse *c.* [illegible] *v. 9. et 10.: Diabolus.....missus est in stagnum ignis, et sulphuris, ubi et bestia, et Pseudo Propheta cruciabuntur die, ac nocte in sæcula sæculorum.*

Alle Scritture fanno eco i Padri. S. Ireneo *lib. 4. c. 67. Quibuscumque dixerit Dominus ite maledicti in ignem æternum, isti erunt semper damnati, et quibuscumque dixerit venite benedicti Patris mei:...hi semper percipient Regnum.* Tertulliano nel libro *de Testimonio Animæ c. 4.* dice che l' anime *pro meritis aut cruciatui destinari, aut refrigerio, utroque sempiterno.* S. Cipriano nel libro *de immortalit. ad Demetrianum* verso il fine. *Quando istinc excessum fuerit. nullus jam pœnitentiæ locus est.... Hoc vita aut emittitur, aut tenetur.* E S. Agostino *lib. de Heres. hæres. 43. Quis Catholicus doctus, vel indoctus non vehementer exhorreat... Diabolum, atque angelos ejus, quamvis post longissima tempora purgatos, atque liberatos, regno Dei, lucique restitui?*

E sopra tali fondamenti il Secondo Generale Concilio di Costantinopoli dell' anno 553. nel nono Anatematismo così definì. *Si quis dicit, aut sentit ad tempus esse Dæmonum, et impiorum hominum supplicium, ejusque finem aliquando futurum, sive restitutionem, et redintegrationem fore Dæmonum, aut impiorum hominum; Anathema sit* (1).

Spiega ciò l' Angelico colla sua solita precisione, e chiarezza nel *supplem. 3. p. q. 99. art. 1.* e insieme con ragioni convincenti il conferma. La pena, dice, avendo due grandezze, cioè secondo l'intenzione della acerbità, e secondo la durazione del tempo, non corrispondono tutte due alla natura del delitto; che si commetta, ma la prima sola si adatta alla sua gravità, sicchè quanto questo ha di enormità, tanto quella cresca nella fierezza, come dicesi nell' Apocalisse *c. 18. v. 7. Quantum se glorificavit, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, et luctum.* Ma la durazione

(1) Di questo Concilio si è parlato nella Nota *pag. 180 del 1. Tom.* Aggiungasi. I quattordici Canoni che si riferiscono da' Sinodografi furono diretti contra l' eresie di Ario, Eunomio, Macedonio, Apollinare, Nestorio, Eutichete, ed Origene. L'undecimo di questi fulmina le persone ed i loro scritti. *Leg. Annat. lib 5. de Sac. Concil. Art. 6.* Oltre di tali Canoni dogmatici il Concilio formò Anatematismi contra gli errori di Origene: e questi si riferiscono da Niceforo *Hist: Eccl. lib. 17. Cap. 28.* Di questa serie il nono, citato dall'autore, condanna l' errore Origeniano, sopra descritto.

della pena, come insegna S. Agostino *lib. 21. de Civ. Dei, c. 11.* non si misura colla durazion della colpa. Imperciocchè nemmeno le leggi umane puniscono il delitto giusta la durazione di lui, come per esempio l'adulterio, che commettesi in un momento, non si castiga con momentaneo supplizio, ma riguardasi la disposizione della volontà del peccante. In quella guisa pertanto che un cittadino alle volte si rende co' suoi misfatti indegno di essere totalmente escluso dal consorzio della società o coll'esiglio perpetuo, o colla morte, e alle volte solo di esserne separato per qualche tempo, e pagata la pena, e ravvedutosi ritorna ad esservi ammesso: così rispetto alla Divina Giustizia chi gravemente pecca, siccome direttamente pecca contra la carità, che forma il vincolo della Cittadinanza beata, viene per sempre escluso dalla medesima come perturbatore incorreggibile, e ribelle, a differenza di chi venialmente pecca, il quale non disciogliendo un tal vincolo, ma in qualche parte solo dirò così alterandolo viene temporaneamente punito, e purgato il difetto e la pena, viene ammesso nella società de' beati.

Un' altra ragione è, perchè la creatura intellettuale peccando, volontariamente si pone in uno stato, da cui sa, e deve sapere, che non può uscirne da sè medesima senza il Divino special soccorso, il quale dopo di questa vita non è più capace di conseguire, e per conseguenza in istato di sempre voler la colpa; siccome chi volontariamente si precipitasse in una fossa, da cui da sè solo sa che non potrà uscirne, implicitamente vorrebbe ancora, sempre restarvi. Dunque morendo volontariamente da peccatore, vuole porsi in istato di sempre voler la colpa, e per conseguenza essere sempre reo della pena.

Finalmente, per lasciare le altre, la pena deve essere corrispondente all' atrocità del delitto. Ora la colpa mortale per una parte in ragione di offesa è infinita, perchè Iddio è infinito; per l'altra la creatura non è capace di una pena infinitamente acerba, nè questa è nemmeno possibile, non potendo niuna cosa creata essere attualmente infinita: dunque giustamente si supplisce la mancanza della dovuta acerbità colla durazione infinita.

Il primo, che ebbe la insana temerità d' impugnare un tal dogma, si fu Origene, che tra gli altri errori sognò ancor questo, cioè che le pene de' Reprobi nell' altra vita non sono eterne, ma che dopo avere purgate le colpe doveano ristabilirsi nelle Celesti sedi.

Vediamo quali fossero i fondamenti di una tal pratica. Intanto, dicevano gli antichi Origenisti, si asserisce perpetua de' Demoni, e degli altri Dannati la pena, perchè si chiama nelle Scritture, eterna. Ma non si sa, che questa voce non sempre significhi eternità, ma molte volte soltanto durazione prolissa. Dunque dalle Scritture addotte nulla si può conchiudere per l' eternità delle pene E

poi dicesi nell'Evangelio, che il fuoco sarà eterno *ite in ignem æternum*: Ma altro è il fuoco, e altro è il tormento cagionato dal fuoco, il che indica, che il primo sussisterà per sempre, ma non il secondo.

Miserabili inezie, che colle Scritture medesime mandansi in fumo. E quanto alla prima; Quantunque *l' æternum*, a cui in Greco corrisponde *æon*, qualche volta significhi secolo, o notabile durazione, quando però si esprime colla voce *æonion*, sempre importa perpetuità. Ora parlando Cristo della gloria de' Beati, e delle pene de' Dannati si serve della stessa voce a cui corrisponde *æonion* non *æon*; dunque e nell' una, e nell' altre ha voluto indicare la perpetuità. *In utroque Græcus æonion habet*, S. Agostino, *lib. cont. Priscillian. c. 5.: Si misericordia nos provocat credere non futurum impiorum sine fine supplicium; quid de præmio justorum credituri sumus, cum in utraque parte, eodem loco, eadem sententia, eodem verbo pronuncietur æternitas?*

L' altra collo stesso testo dell' Evangelio confutasi. Poichè non dice Cristo soltanto, che *ibunt in ignem æternum*, ma *v. 46. In supplicium æternum*, o come leggeva S. Agostino *in combustionem æternam*; dunque sempiterno sarà il fuoco, e sempiterno il supplizio, siccome sempiterna sarà ne' beati la gloria, e il godimento.

Ma, replicavano, dice pure la Divina Scrittura, che Iddio non rigetta per sempre, che non tronca le sue misericordie, che non si sdegna sempre, nè sempre fulmina: *Nunquid in æternum projiciet Deus, aut non apponet ut complacitior sit adhuc, aut in finem misericordiam suam abscindet a generatione in generationem? Psal. 76. v. 8. 9. e 10.*; e nel Salmo *160. v. 9. Non in perpetuum irascetur, neque in æternum comminabitur.* Come adunque può dirsi, che non sia per usare misericordia, e liberare gli Spiriti condannati?

Tutti i testi addotti, e tutti quelli che in tal proposito potrebbero addursi, non provan nulla in favore degli Avversarj. Poichè in essi si parla del metodo da Dio tenuto in questa vita: volendo egli sinceramente la salute di tutti, tutti eccita al pentimento delle loro colpe ora colle promesse, ora colle minacce, ed ora con temporali gastighi; e se ravvengonsi, usa loro misericordia, si dimentica delle offese, e stringe con essi alleanza di pace, e di amicizia. Ma finita la vita presente, non ha più corso la sua misericordia in ordine al perdono, ma solo la giustizia esercita i suoi diritti; e siccome i Demonj, e gli altri dannati sono pertinaci nel volere la colpa, così danno alla divina giustizia il motivo di sempre infliggere loro la pena. *Ad districti judicis justitiam pertinet*, S. Gregorio Magno *lib. 34. Moral. c. 16. n. 19. ut nunquam careant supplicio, quorum mens in hac vita nunquam voluit cavere peccator.*

Sia vero tutto ciò, insistevano, è però altresì indubitato, che

nei Demonj, e negli altri dannati è rimasto il libero arbitrio: perchè adunque vedendo, e provando il gran male, che in loro ha cagionato la colpa, non potranno alla fine detestarlo, ed ottenerne il perdono?

Rispondo, che quantunque sia lo stato de' Dannati uno stato diametralmente opposto a quello de' Beati, quanto però alla perpetuità dobbiamo nella maniera stessa discorrere degli uni, e degli altri mentre le Scritture, come si è veduto, parlano nel modo medesimo degli uni e degli altri circa un tal punto. Quindi benchè sieno entrambi liberi rispetto ad alcuni atti particolari, perchè possono fare, e fanno molte cose, che potrebbero non fare, non sono però liberi rispetto all'ultimo fine, al quale i beati sono immobilmente uniti, sicchè non possono non amarlo, e da cui sono totalmente avversi i dannati, nè possono, più voler conseguirlo, e però l'Angelico *1. p. q. 64. art. 2.* insegna, *tenendum esse firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata sit in bono; et voluntas Dæmonum obstinata in malo.* E la ragione immediata, che che ne sia della rimota, che diversamente spiegasi da' Teologi, comune a Demonj, e agli altri Dannati, si è, l'essere giunti al termine di lor carriera, e siccome ne' Beati non vi è più timore, che loro manchi la grazia, in cui sono già stabiliti, così rispetto a' reprobi non vi è più speranza di ottenere alcuno sovrannaturale soccorso, senza del quale è impossibile alla natura contaminata dal peccato il risorgere, e detestarlo, come è necessario per ottenerne il perdono. *Sicut ex visione Dei* (il Soto comprese tutto in poche parole, in *4. Dist. art. 4.*) *sequitur in Beatis confirmatissimus ipsius amor, ita in Damnatis ex consideratione suæ miseriæ sequitur obstinatissimum Dei odium, quo velut hostem eum perpetuo persequuntur.* Quale speranza adunque di pentimento?

Ascoltiamo adesso gli Origenisti moderni, o i Sociniani, i quali per altro fianco assalgono lo stesso dogma, pretendendo di dimostrare il termine delle pene de' Reprobi, non già col farli finalmente passare alla gloria, ma colla intera loro distruzione, che succeda o subito alla loro morte corporale, o subito dopo il giorno dell' universale giudizio, la quale può dirsi e termine della pena, e pena eterna, come può dirsi della morte di un reo, che perde sopra di un palco la testa, colla quale e finisce le angustie della prigione, e finisce per sempre di essere Cittadino, e membro della umana Società. Si credono di trovare il sostegno della loro follia nel testo della Genesi, dove Iddio proibendo ad Adamo di cibarsi del frutto dell' albero della scienza del bene, e del male, vi aggiunse la minaccia: *In quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Ecco, dicono, la pena di un peccatore, morirà, e morirà intieramente, cioè sarà distrutto e quanto all'anima, e quanto al corpo,

e questa è tutta l'eternità delle pene. Poichè le leggi devono intendersi nel senso naturale delle parole. Ora morte non significa vita misera, e tormentosa, ma totale distruzione.

Può idearsi argomento più ridicolo di questo? Primieramente abbiamo di sopra dimostrato degli Angeli, e a suo luogo dimostreremo dell' Anima ragionevole che sono di sua natura incorruttibili, ed immortali, e Iddio come Saggissimo Provisore conserva le creature sue nell' essere naturale, secondo l' esigenza della natura che loro ha data.

In secondo luogo. Quando Cristo Giudice dirà ai Reprobi: *Discedite a me maledicti in ignem æternum ; et ibunt in supplicium æternum*, può mai intendersi di distruzione totale? Il nulla non si manda, nè va. Il dirsi da S. Marco, che *vermis eorum non moritur , et ignis non extinguitur* , cosa significa? Può mai sussistere laceramento, rimorso, senza soggetto lacerato, e corroso? Può mai concepirsi, che il fuoco abbruci il nulla? Il *flêtus* , e *stridor dentium*, che Cristo asserisce essere nell' Inferno, può mai verificarsi del nulla? Se adunque tutto ciò è impossibile, ed illusorio, evidentemente ripugnante e alla Scrittura, e alla ragione apparisce la chimera dagli avversarj inventata.

A quanto poi soggiungesi in conferma, in primo luogo rivolgo contro di loro l' adottato principio, e argomento così. Le leggi devono intendersi nel senso naturale delle parole: dunque quando Cristo promulgherà la sentenza del *discedite in ignem æternum , ibunt in supplicium æternum* , siccome il senso naturale è, che abbiano a provare un eterno supplizio, così dovrà intendersi. Ora la distruzione totale non è supplizio, che tormenti per sempre; dunque deve intendersi di una miseria, e patimento sussistente.

Ma rispondiamo direttamente. È falso che per nome di morte si possa mai intendere, o si abbia mai inteso una totale distruzione, ma solo la separazione dell' anima dal corpo, vale a dire la dissoluzione del composto. Imperciocchè fu tale sentenza relativa allo stato, in cui trovavasi Adamo innocente, vale a dire col dono della immortalità; e siccome la sua vita umana consisteva nella unione dell' anima col corpo, così l' immortalità riguardava la sussistenza inalterabile di tale unione. Onde Iddio per mantenerlo ubbidiente gli minacciò la morte, cioè un castigo opposto alla immortalità ricevuta, e quantunque non sia morto subito, ma abbia molti anni vissuto, non per questo può dirsi, che non abbia subito incorsa la pena, cioè il debito di soggiacere alla dolorosa separazione, e alla morte. Così il Grisostomo *hom. 17. in Gen.*

S. Agostino *nel lib. 13. de Civ. Dei cap. 12.* spiega più ampiamente la formidabile sentenza. Distingue egli quattro spezie di morte, cioè, la sovraunaturale, quando l' anima gravemente pec-

cando, resta priva della grazia, e muore a Dio. L'altra naturale del corpo, quando l'anima da lui si separa, e si parte. La terza quando l'anima separata dal corpo, da Dio si punisce. L'ultima quando insieme unita al corpo, sarà nell'Inferno castigata, che dalle Scritture seconda morte si chiama. Indi conchiude, che col *morte moriemini* Iddio minacciò tutte le dette spezie di morte, le due prime delle quali s'incorsero da Adamo pel peccato, ma si liberò dalla prima col pentimento; e perchè perseverò fedele, fuggì anche la terza, e la quarta, col conseguire l'eterna gloria, soggiacque però a quella del corpo, come principalmente comminata, e puramente penale. Ora se per nome di morte s'intendesse la totale distruzione, è egli credibile, che S. Agostino, il quale in acume non era niente inferiore ad alcuno Sociniano, non l'avesse almeno indicata? È adunque violenta, stravagante, e chimerica la loro interpretazione, anche solo considerato il testo secondo il senso delle parole.

Come mai è possibile, insistono, che un Dio sì provido e clemente possa volere, che le ragionevoli creature da lui fatte per essere felici, sieno per sempre prive di una tale felicità? Che paghino la pena dovuta per le commesse colpe, in un continuo sempiterno tormento? Non è egli questo lo stesso che asserire, che le abbia non per altro fine prodotte se non per tormentarle, che si diletti delle loro pene? Poichè vediamo, che un Giudice clemente fa eseguire la sentenza ferale di punizione, colla maggiore celerità che sia possibile.

L'argomento in primo luogo ritorcesi contra gli Avversarj. Imperciocchè la distruzione totale è il maggior male, che possa alla creatura avvenire: dunque Iddio non sarebbe nè provido, nè clemente, mentre distruggendole non potrebbero molto meno conseguire il fine medesimo, cioè la loro eterna felicità, e la distruzione totale sarebbe una pena non conveniente alla colpa; poichè come osserva l'Angelico *in sup. 3. p. q. 99. art. 1. ad 6.* la pena propriamente deve corrispondere al disordine, che include la colpa, il quale consiste nell'avversione da Dio ultimo fine per aderire alla creatura, con amore disordinato; quindi merita bensì di essere privato del possesso di Dio, e condannato alle pene, ma non già di essere totalmente distrutto, poichè l'essere fisico non si disordina per la colpa, ma si suppone la sua preesistenza al merito, e al demerito. Onde gli Avversarj, che vogliono far comparire inclemente Iddio colla eternità delle pene, lo fanno e inclemente, ingiusto, e stravagante col sostituire la distruzione.

Ma rispondiamo direttamente; e quanto al primo. Iddio ha fatto sinceramente le ragionevoli creature, e ordinate alla eterna loro felicità, e per questo e la maggior parte degli Angeli, e una parte notabile degli uomini di ogni stato, e nazione, e di ogni età l'han-

no conseguita, la conseguiscono, e la conseguiranno. Ma è falso, che sia contrario alla Providenza, che alcuni non la conseguiscano. Imperciocchè Iddio nella Creazione, e nel governo del Mondo, ha per oggetto primario la sua bontà, e in secondo luogo il bene universale di tutto il complesso delle creature. Ora questo esige, come si è anche altrove osservato, che tutte le cagioni seconde agiscano conformemente alla loro natura, necessariamente cioè le necessarie, e liberamente le libere, e che alcune, come naturalmente defettibili, manchino nel conseguimento del loro fine, per la produzione di altri beni, che ne risultano. Dunque se alcuni Angeli, ed alcuni degli uomini si perdano, non è colpa del Provisore, che loro ha somministrato quanto era necessario pel conseguimento del fine, a cui avevali destinati, ma è colpa loro, che abusando della sua libertà, non se ne sono voluti liberamente servire ad onta delle promesse, e minacce preventivamente loro fatte. Così in sostanza l' Angelico *lib. 3. cont. gent. cap. 7.*

Quanto all' altro. Affinchè una virtù sia tale nella sua operazione, deve essere regolata dalla retta ragione, altrimenti l' atto non sarebbe virtuoso, e perfetto. Ora se Iddio punisce i reprobi con pena eterna, lo fa secondo il dettato della sua Sapienza, e la sua giustizia esercita i suoi diritti, giusta il demerito de' delinquenti, i quali si abusarono quando erano in tempo di sua misericordia, se adunque usasse loro misericordia, contraddirebbe a sè stesso, derogherebbe ai diritti della giustizia, di cui ha *ab æterno* stabilito, e nelle Scritture espressi gl' immutabili suoi decreti. Solo adunque sarebbe crudele, quando punisse oltre il merito del reato, ma non infliggendo una pena adequatamente al medesimo corrispondente.

Nè esso si diletta dei loro tormenti, ma nel loro castigo si compiace della conservazione dell' ordine necessario per un ottimo governo, il qual ricerca la punizione dei rei. Si compiace, che molti col riflettere al terrore del castigo, si trattengono dal commettere il peccato per non incorrerlo, e della gloria, e gaudio, che provano i Beati nel vedersi dalla sua Misericordia liberati da uno stato sì tormentoso, per lo che si eccitano a benedirlo.

CAPITOLO VIII.

Il luogo in cui furono precipitati gli Angeli ribelli, e si precipitano i reprobi tra gli uomini, è un luogo reale determinato nelle viscere della terra.

Siccome le Divine Scritture c' insegnano esservi dopo di questa vita un premio eterno pei giusti, ed un eterno castigo, per gli empj e perversi; così del pari non lasciano alcun dubbio che debbano essere due luoghi reali determinati. Del Cielo ognuno lo am-

mette. Vediamo adunque come parlino dell'Inferno. S. Luca *cap. 16. v. 19. e seg.* riferisce avere il Redentore narrata, sia parabola, sia vera istoria, che poco importa il deciderlo, del Ricco Epulone, il quale essendo morto fu sepolto nell'Inferno. *Mortuus est Dives, et sepultus est in Inferno.* Dal qual luogo alzando gli sguardi vide Lazzaro nel seno di Abramo, e lo pregò a mandarglielo per refrigerarlo con una stilla di acqua, perchè era assai tormentato dal fuoco; *elevans autem oculos suos, cum esset in tormentis, vidit Abraham a longe, et Lazarum in sinu ejus, et ipse clamans dixit; Pater Abraham mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma.* La qual grazia gli fu negata da Abramo, che gli soggiunse, che tra l'uno, e l'altro vi era posto un gran Caos, che insuperabilmente impediva il passaggio dall' uno all' altro luogo. *Et in his omnibus inter nos, et vos Chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos non possint, neque inde huc transmeare,* e non avendo potuto nulla ottenere lo pregò di mandarlo almeno ad avvisare i cinque suoi fratelli viventi, acciò non andassero essi pure in quel luogo dei tormenti, *ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ora se l'Inferno non fosse un luogo reale, e determinato, sarebbero false tutte queste espressioni; e per altro per indicare un luogo determinato destinato per carcere dei condannati, in qual diversa maniera potevasi esprimere più chiaramente? Questa sola storia, o parabola asserita dalla Verità incarnata, basta a dimostrare la verità del dogma Cattolico.

In secondo luogo, quello deve credersi un luogo distinto e determinato, il quale con nomi caratteristici si contrassegna. Ora le Scritture Sante chiamano il luogo destinato per punire i Demonj, e gli empj in S. Luca *cap. 8. v. 31.* col nome di *Abisso*, mentre riferisce che alcuni di questi spiriti perversi pregarono Cristo che non li confinasse nell' Abisso, *ne imperaret illis, ut in Abyssum irent.* Chiamasi *Lago Psal. 29. v. 4. Salvasti me a descendentibus in Lacum.* Nell' Apocalisse *cap. 14. v. 19. Misit in lacum iræ Dei magnum.* Si chiama Stagno di fuoco, nell'Apocalisse medesima *cap. 20. v. 9. Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis*, e nel *cap. 21. v. 8. Pars illorum erit in stagno ardenti igne.* Finalmente si chiama Inferno, e Inferno inferiore *Psal. 48. v. 15. Sicut oves in inferno positi sunt*, e *Psal. 85. v. 13. Eruisti animam meam ex inferno inferiori.* Dunque deve infallibilmente conchiudersi essere un tal luogo, un luogo destinato, e determinato.

Parlano collo stesso linguaggio i Santi Padri, dei quali ne riferiremo alcuni, dimostrando la seconda parte della proposta verità, mentre servono per tutte due.

Intanto produrremo la ragione, che Guglielmo Parigino addu-

ce nella *1. p. Univers. cap. 55.* Essendo, dice, l'universo, come la casa del Creatore, che n'è il Sovrano, e il Direttore, necessariamente deve essere in tutte le sue parti compita, ed avere tutte le necessarie officine. Ora in una casa sì grande, ove sono tanti perversi di ogni genere, chi può dubitare, che non vi sia un luogo determinato per rinchiuderveli, e fare loro portare la pena delle commesse iniquità? Tanto più che vediamo non esservi Regno, nè Città bene ordinata, in cui non vi sia il luogo particolare per esercitare la punitiva Giustizia. Se adunque l'Universo è il Regno, e la Città del Sommo Dio, così bene in tutto disposta, e proveduta deve anche ammettersi, che abbia costituito il carcere, per punire le creature libere disubbidienti, e ribelli.

Viene ciò a maggiormente confermarsi, da quanto le Divine Scritture, la perpetua tradizione, e il senso comune de' fedeli, per lasciare quello de' gentili, c'insegnano essere cioè un tal luogo nel seno della terra, sia poi circa il centro, o in qualche altra interna voragine di lei; e quantunque circa di ciò non sia emanato alcuno definitivo decreto, è però talmente una tale verità connessa, con ciò che è stato definito da credersi, che per sentimento comune di tutti i Teologi è almeno somma temerità il negarlo.

E quanto alle Divine Scritture io argomento così. Devesi infallibilmente credere, essere il carcere destinato a punire i Demonj, ed i malvagi tra gli uomini, che muojono in peccato, nelle viscere della terra, qualora queste in ogni luogo, dove di esso parlano chiaramente lo indicano come un luogo sotterraneo, e profondo. Ora la cosa è appunto così. Imperciocchè alla voce *Infernus*, che ponesi nella Vulgata, corrisponde nell'idioma ebraico la voce *Schéol*, la quale significa, che che ne abbiano detto alcuni, propriamente luogo profondo, voragine, cavità nelle viscere della terra; dunque chiamandosi la sede dei Dannati *Infernus*, *Schéol*, indicasi manifestamente essere ella un luogo sotterraneo. Ma senza stare alla forza delle parole il senso stesso dei testi lo dimostrano, rechiamone alcuni. In Giob. *cap. 11. v. 8.* dicesi di Dio, che è *excelsior Cœlo .... profundior inferno Schéol. Psal. 138. v. 8. Si ascendero in cœlum, tu illic es, si descendero in infernum Schéol. ades*, Isaia *7. v. 11. Pete tibi signum a Domino Deo tuo in profundum inferni Schéol, sive in excelsum supra. Amos cap. 9. v. 2. Si descenderint usque in infernum Schéol, inde manus mea educet eos, et si ascenderint usque in cœlum, inde detraham illos.* Ora se il carcere dei dannati non fosse nella profondità della terra, potrebbe salvarsi, o spiegarsi con qualche ragionevolezza l'antitesi di ascendere, e di discendere, di somma altezza, e di estrema profondità? Ogni altra spiegazione non sarebbe manifestamente ridicola e falsa?

La maniera, con cui si esprime la situazione dell'Inferno, e la

strada, che guidavi espressa nei testi citati, costantemente osservasi in tutti gli altri luoghi, in cui di esso si parla. Ora quando nelle Divine Scritture si tiene sempre lo stesso linguaggio circa la stessa cosa, nè il senso letterale importa assurdità, o ripugnanza con altre verità da esse insegnate o per sè stesse evidenti, anzi seguirebbe e l'uno, e l'altro. se non s'intendessero in tal modo, come appunto succede nel caso nostro, devonsi intendere nel senso della lettera, e naturale. Dunque esprimendosi sempre l' Inferno come un luogo sotterraneo, per tale devecredersi, e temerariamente, e senza fondamento si nega.

Vediamo come ne parlino i Padri. S. Ignazio Martire *epist. ad Trallianos*, dice che Gesù Cristo ha veramente patito, ed è stato crocifisso, ed è morto, *Videntibus Cœlestibus, terrestribus, et subterraneis:* ecco una distribuzione allusiva all' *omne genuflectatur cœlestium, terrestrium, et infernorum*, dell' Apostolo ai Filippensi *cap. 2. v. 10*. S. Teofilo *lib. 2. ad Autolicum* riferisce come vera quanto alla sentenza di Esiodo *Tartara tenebrosa in recessu terræ spatiosæ*. Tertulliano nell' Apologetico *cap. 47*. definisce l' Inferno, che sia *Ignis arcanus subterraneus*. S. Ilario commentando il Salmo 2. così si esprime: *Excipit nos statim a morte ultor infernus, et decedentes de corpore, si ita vixerimus, confestim de via recta perimus; Testes nobis evangelicus Dives, et Pauper, quorum unum Angeli in sedibus beatis in sinu Abrahæ locaverunt; alium statim pœnæ regio suscepit; Adeo autem statim pœna mortuum excepit, ut etiam fratres ejus adhuc in supernis manerent.* Se la superficie della terra abitata è superna rispetto all' Inferno; dunque questo è nel profondo di lei. E lo stesso asseriscono, gli altri Padri in termini precisi, anzi della maniera, con cui si esprimono, chiaramente apparisce avere essi supposta una tal verità come infallibile, di cui mai alcuno nemmeno dubitare ne potesse.

A tutto ciò, dà una forza invincibile il sentimento universale della Chiesa mentre nel Simbolo detto degli Apostoli, espressamente professa di credere essere Gesù Cristo nel triduo della sua morte, disceso coll'anima nell'Inferno *descendit ad inferos*. Col quale articolo in tal forma argomenta Tertulliano *lib. de Anima cap. 51. Si Christus... non antea ascendit ad sublimia Cœlorum, quam descendit in inferiora terrarum, ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret, habes et regionem inferorum subterraneam credere, et illos subito pellere, qui satis superbe non putant animas fidelium inferis dignas.* Nè mancano ragionevolissime congruenze. Accenneremo quelle che adduce S. Agostino *lib. 12. De Gen. ad litt. cap. 34.* (1). E cosa, dice, conveniente, che a-

(1) L'Autore allega due ragioni di *congruenza*, escogitate da S. Agostino, e timido di essere refrattario alla legge della brevità, (io con Orazio la chiamo Pram-

vendo le anime dei defunti prevaricato per amor della carne, sia loro per ricompensa assegnato un luogo corrispondente alla carne cioè, che siano sotto terra sepolte.

In secondo luogo ciò, che è la gravità nei corpi, è la tristezza nello spirito, perchè siccome la gravità fa discendere, così la tristezza deprime lo spirito, che sollevasi dall' allegrezza, come i corpi dalla maggiore leggerezza. Era adunque conveniente, che siccome a Beati ridondanti di gaudio, si era assegnato per fede il luogo di tutti il più eminente, qual' è l' Empireo, si assegnasse ai dannati il luogo il più inferiore quale è la profondità della terra. Resta adunque con tutta la evidenza, che in queste materie può desiderarsi, provato, essere il carcere destinato a punire i Demonj, e gli empj, un luogo determinato, e sotterraneo.

Contra la prima parte di questa verità, hanno intrapreso a combattere coloro tra i Luterani, che formano la setta degli Ubiquisti (1) pretendendo, che l' Inferno non sia un luogo determinato, e distinto, ma diffuso, e disperso per tutto il mondo. Altri modificando una opinione sì stolta, dissero, non che l' Inferno sia sparso per tutto, ma che Dio non ha determinato alcun luogo particolare, ma a suo beneplacito lo determina in uno, o in altro sito. Con quali fondamenti abbiano inventate tali chimere, non è facile l' indovinarlo; solo si sa che Brenzio era solito dire, che niun luogo determinato era sufficiente a contenere il numero sterminato dei condannati. Ma già si è geometricamente dimostrato, che dando anche a tutti i Demonj un corpo, di cui sono privi, di sei piedi cubici, e al diametro della terra solo venti miglia italiane, sarebbe bastante a contenere tutti i condannati, e condannandi

---

matica della oscurità) omette i testi latini. Eccoli, e più energici. *Ideo sub terris dicuntur* Inferi, *vel creduntur*, *quia congruenter... demonstratur ut quoniam defunctorum animæ, inferis dignæ, carnis amore peccaverunt, hunc eis...exhibeatur, quod ipsi carni mortuæ solet, ut sub terra secondatur.* Soggiunge la seconda ragione. *Deinde* Inferi, *eo quod infra sint*, *latine appellantur: sicut autem secundum corpus*, *si ponderis sui ordinem teneant*, *inferiora sunt omnia graviora: ita secundum spiritum*, *inferiora sunt omnia tristiora.* Così l' Aquila de' Dottori *loc. cit.*

(1) Per testimonianza di Federico Stafilo, dall' abjurato luteranismo passato al cattolicismo, nel *1564.* cioè circa 40 anni da che Lutero cominciò a dogmatizzare si contavano 34 Sette differenti, figlie del Luteranismo (*Epitom. Trimembr. Theol. Luther.*) *Nunc* (dicea Bellarmino nel 1583, cioè dopo altri 20 anni) *numerantur fercentum diversissimæ Religionis propagines ab uno Luthero prodeuntes.* Ciò ha dato motivo al Gran Bossuet di scrivere la sua *Storia delle Variazioni.* Tra queste figlie era la Setta degli *Ubiquitarj*, o *Ubiquisti.* Il capo loro d' alcuno si crede Vestfalio: ma la opinione più comune dice essere stato Brenzio per l' origine Svevo, per la professione Canonico, per la apostasia ammogliato, per l' empietà discepolo di Lutero. Spesso si scosta dalla dottrina del Maestro, ma per passare da errore in errore. *Leg. Nat. Alex. Sec. XVI. Cap. 2. §. 3. n. 9.*

alle eterne pene. Che sarà poi, se si supponga colla più comune sentenza il detto diametro di 7000 miglia italiane? Chi bramasse vedere distintamente un tal calcolo, può leggere l'erudita opera *de sede inferni in terris quærenda* del Dotto Pad. Patuzzi dello Ordine dei Pred. *p. 1. cap. 8.*

Forse potrebbe avere loro fatto spezie quello che dice S. Pietro nella sua 2. *epist. cap. 2. v. 4.* cioè che *Angelis peccantibus Deus non pepercit, sed inferni rudentibus detractos in tartarum cruciandos tradidit.* Eppure è certo, che una gran moltitudine di questi spiriti ribelli sono restati nell' aria; dunque l'inferno è anche nell' aria.

Frivola difficoltà. Primieramente rispondesi, che S. Pietro ha parlato di quello, che per sè, e direttamente ha decretato il divino Giudice, ed è verissimo, che tutti gli ha condannati alle eterne pene nel baratro infernale, dove tutti dopo il giorno dell' universale giudizio saranno rinchiusi; laddove la dimora nell' aria a Demonj da lui permessa per la esecuzione degli adorabili suoi disegni, è una cosa accidentale, e temporanea, che rispetto al termine eterno non si conta.

In secondo luogo, ancorchè dimorino nell' aria, nè sieno formalmente rinchiusi nel carcere infernale, si verifica nondimeno la sentenza di S. Pietro, mentre anche nell' aria portano seco la loro condanna e la loro pena; siccome gli Angeli santi venendo in terra ad eseguire i Divini comandi, seco portano la loro eterna felicità.

Maggiori, e più numerosi nemici ha incontrata la seconda parte della Cattolica verità; mentre altri al dire dell' Abulense *Parad. 5. cap. 30.* riposero il carcere dei condannati nel pianeta di Marte, dove arde un fuoco eccessivo. Altri giusta il Bartolocci *tom. 2. part. 128.*, e questi sono Rabbini Ebrei, lo collocarono sopra il Firmamento, o dietro i monti delle tenebre; altri nell' aere tenebroso; altri sotto i Poli del mondo; altri nell' Emisferio a noi opposto; altri nella Valle di Giosafatte. Calvino *lib. 2. instit. cap. 16.* decide essere cosa puerile il racchiudere in un carcere le anime dei trapassati. Altri Eretici deridono la sentenza Cattolica, e la vogliono inventata da Papisti; (così chiamano i veri Cattolici per disprezzo, ma nel disprezzo confessano una verità, cioè che per essere Cattolico, bisogna riconoscere il Romano Pontefice per Capo della Chiesa, ed essere a lui uniti di Comunione), per potervi fabbricar sopra l'altro dogma, da noi creduto del Purgatorio. Ma tra tutti si è segnalato lo Swindemio, il quale con somma audacia ha preteso di dimostrare doversi collocare l'*Inferno* nel corpo solare.

Vediamo come provi l' erronea sua opinione, abbattuti i cui fondamenti, cadono ancora quelli di tutte le altre. Se l' Inferno, dice, fosse nelle cavità della terra, come potrebbe conservarsi il fuoco

senza il concorso di materia bituminosa, e senz'aria, che lo agiti? Eppure nè l' uno, nè l' altro concorrerebbe.

Rispondesi. che, lasciata da parte l' esperienza di più di cinquecento monti ignivomi, che dopo tanti secoli ancora conservansi, i quali dimostrano, quanta quantità di materia bituminosa ritrovisi nelle viscere della terra, nè l'aria essere necessaria, se non per far nascere la fiamma, non per conservare il fuoco: il fuoco dell'Inferno è un fuoco acceso dal fiato onnipotente di Dio, che lo ha creato, perchè sussista, per punire i perversi, onde non ha bisogno, nè di somministrazione di materia, nè di aria. *Præparata est enim*, dice Isaia *cap. 30. v. 33. ab heri Tophet a Rege, præparata, profunda, et dilatata. Nutrimenta ejus ignis, et ligna multa, Flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam.* In *Giob. c. 20. v. 26. Devorabit eum ignis, qui non succenditur*, o come dicesi nel testo Ebreo, *qui flatu non excitatur*. Ecco la qualità di quel fuoco, e le autorità della Scrittura vagliano più che tutte le ragioni umane, quando queste non dimostrino una evidente contraddizione nel senso naturale delle medesime, la quale nel caso nostro non può intervenire, trattandosi di un effetto della Onnipotenza Divina. La Sede dei dannati, soggiugne, è situata nella parte più rimota, opposta alla Sede dei Beati. Ora il Sole, che sta nel centro del mondo, è il luogo più rimoto dell' Empireo; laddove la terra ritrovasi tra l' uno, e l' altro, e non fissa, ma si aggira attorno di lui; dunque in quella, e non in questa deve collocarsi l' Inferno.

Argomento ridicolo. Primieramente suppone per certo ciò, che da niuno de' più illuminati Astronomi si asserisce, e solo si suppone come una semplice ipotesi, e tutti d'accordo confessano non potersi nulla stabilire di certo circa il moto del sole, o della terra, anzi la Divina Scrittura ovunque parla di un tal pianeta, a lui attribuisce il moto, e all' altra la quiete: mancando dunque il fondamento, cade tutta la sua fabbrica.

In secondo luogo non è una bella cosa, che dove Dio ha posto il suo Domicilio, sia la sede del Demonio. *In sole posuit Tabernaculum suum*, dice il Salmista *Psal. 18.* onde dovrebbe intendersi *in Sede Diaboli*. È vero, che la espressione è metaforica, ma se il sole è la sede de' Demonj, e de' Dannati, nè men per metafora potrebbe dirsi sede di Dio, nel senso, in cui la prende il Profeta.

In terzo luogo dove dicesi nella Scrittura, che l'inferno sia nella più rimota parte del mondo? Si dice bensì, che vi è tra l' uno, e l' altro un Caos insormontabile, che ritrovasi in un sito profondo della terra, ma nulla di più. Oltredichè anche ammesso, che la terra sia tra il Sole, e il Cielo, ancora sarebbe nella parte a lui opposta, e la distanza della terra dal Sole, non è nemmeno sensibile, se non rispetto a noi, che essendo piccioli, ci sembra assai

grande. E la Scrittura parlando di ascendere in cielo, o di discendere nell'inferno non indica se non la terra. Tanto più, che asserisce la medesima nel Capo 1. della Genesi, che Iddio creò il Sole e lo pose nel Firmamento, perchè illuminasse la terra. Ora il Firmamento è più vicino alla Sede de' Beati della terra, ed esso pure si chiama cielo. La sede adunque de' Demonj, e de' dannati sarà nel Firmamento. Può idearsi cosa più inetta, e ridicola? Molti altri argomenti produce per provare la stravagante sua temeraria opinione, ma tutti sono dello stesso calibro, nè la brevità prefissami mi permette di più dilungarmi su tal proposito.

CAPITOLO IX.

Nell' Inferno vi è vero fuoco materiale, e corporeo, che serve alla Divina Giustizia di principale stromento delle sue vendette.

Quantunque anche la sentenza, che asserisce essere nell' Inferno vero fuoco reale, e corporeo al nostro simile nella natura, benchè diverso nelle prodigiose sue operazioni, non appartenga direttamente alla fede, non essendo peranche dalla Chiesa emanato alcuno definitivo decreto, ella è però così conforme al sentimento delle Scritture, de' Padri, e del comun de' Fedeli, che il negarla se non è eresia, o prossima all' eresia, come la chiamano alcuni Teologi, e però certamente falsa, e sarebbe almen temerario, chi ardisca difenderla.

E per dimostrarla io argomento così. Il fuoco nell' Inferno esistente deve tenersi per realmente corporeo e materiale, qualora i testi delle Divine Scritture che lo asseriscono, non possano, nè debbano intendersi in senso metaforico, ma nel naturale, giusta la forza e significato delle parole. Poichè essendo due i sensi delle Scritture il letterale, e l' allegorico, escluso questo, non resta se non il primo. Ora per rimanere di ciò con evidenza convinti basta il riflettere alle regole stabilite del comun consenso da tutti i Critici più sensati per interpretare le Divine Scritture, e saper distinguere quando debbano prendersi allegoricamente, e quando letteralmente.

La prima è, che quando una cosa può esprimersi egualmente con parole semplici, e naturali, e con figura, d' ordinario ci serviamo delle prime, e rare volte delle seconde. Ora esprimendosi dalle Scritture il principale tormento dell' Inferno col nome di fuoco, deve prendersi nel senso, che la parola importa, dovendosi supporre, che l' Autore Divino, che è la stessa verità, non abbia voluto alterarla con una metafora senza bisogno.

La seconda. Intanto ci serviamo delle metaforiche espressioni,

in quanto che o ci mancano parole, che significhino di loro istituzione la stessa cosa. o per la necessità di farsi meglio intendere, o per dare eleganza al discorso, o perchè l'uso ha introdotto di così fare in quella tale materia. Ora niuno di tali motivi potevano indurre a servirsi della voce *ignis* per significare altra sorta di fuoco, fuori del naturale. Non pel primo, essendo l'Ebrea, e la Greca favella abbondanti di voci per esprimere gl' interni terrori, rimorsi, e altre pene, senza servirsi della parola *ignis*. Non pel secondo, potendosi questi benissimo esprimere con anzi maggior eleganza con altri termini. Non pel terzo; non trovandosi alcun esempio, che le Scritture si servan della voce significante fuoco, parlando dell' Inferno in altro senso, che del vero, e materiale.

La terza. Quando uno Scrittore si serve di una voce, che secondo il comun senso ha il determinato suo significato, si suppone, che esso pure lo adopri conformemente allo stesso, qualora dal contesto non si rilevi, che intese di prenderla in altro senso. Ora il senso naturale, che da tutti s'intende, quando assolutamente si dice fuoco, è significarsi fuoco corporeo, e materiale; nè vi è ombra, che indichi averlo i sacri Scrittori, parlando di quel dell'Inferno, preso in altro senso. Dunque è un capriccio il prenderlo metaforicamente.

La quarta. Gli Scrittori saggi, e veraci, siccome scrivono per farsi intendere da coloro, ai quali dirigono le sue parole, così non può presumersi, che in altro senso le prendano fuori di quello, in cui prevedono, che sono per esser prese da' suoi leggitori, o uditori, se non li rendono avvertiti della sua intenzione. Ora gli Autori Sacri esponendo lo stato de' malvagi nell' altra vita, parlavano a tutti per far loro capire quali sieno le pene stabilite, per le colpe dal Divin Giudice. Dunque le loro espressioni devono prendersi nel senso da tutti comunemente inteso; e però dicendo, che nell'Inferno vi è fuoco devono intendersi del corporeo, e materiale, mentre questa è l' idea comune, che in tutti risvegliasi, con tal voce.

La quinta. Quella voce devesi credere proferita dallo Scrittore nel senso suo naturale, e non metaforico, la quale mai nelle circostanze, in cui parla, metaforicamente si adopra. Ora la Divina Scrittura benchè qualche volta adopri la parola *ignis* per significare patimenti, o altre cose, quando però se ne serve per indicare un particolare castigo dato col vero fuoco, sempre letteralmente s'intende. Così nel *cap. 19. v. 24.* della Genesi narrando il castigo della infame Pentapoli incenerita dal fuoco disceso dal Cielo dice: *Igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem a Domino de cœlo.* Nel Levitico *c. 10. v. 2. Egressus ignis a Domino devoravit eos;* e così in altri luoghi. Dunque lo stesso deve dirsi anche nel caso nostro.

La sesta. Le metafore sono diverse secondo la propria maniera di scrivere di diversi Scrittori, e secondo la diversa condizione, e tempo delle persone alla cui instruzione sono dirette. Imperciocchè essendo la metafora una traslazione della parola dal proprio ad un altro significato per necessità deve variarsi secondo la diversità de' tempi, de' luoghi, e delle persone: il che non succede nel caso nostro. La stessa voce, che significa fuoco, si adopera per esprimere quel dell' Inferno tanto da' Sacri Scrittori del Vecchio Testamento che da quei del Nuovo, senza intervenirvi variazione alcuna. Dunque l' hanno sempre presa nel naturale suo senso.

La settima. Le metafore devono avere qualche analogia, tra il proprio significato della voce, e la cosa, per cui significare metaforicamente si adopra, come per esempio, per significare la onnipotente vittoria riportata dal Salvatore del Peccato, del Demonio e della morte, dicesi *Vixit Leo de Tribu Juda*, ove si vede che nella fortezza del Leone viene quella adombrata. Ma qual' analogia, o proporzione vi è mai tra il significato naturale della voce *ignis* e l'interni crucj dell' animo? Non sarebbe pazzo, chi per esprimere un sommo rammarico, un dolore eccessivo di capo dicesse *igne crucior, consumor?*

È vero, come si è detto di sopra, che qualche volta metaforicamente si adopra; ma in tal caso vi si aggiunge qualche termine che ne determina l' analogia, come quando si dice *in igne furoris*, *in igne zeli;* per indicare la grandezza dello sdegno, e dello zelo. Non essendovi adunque tra la parola *ignis* posta dalla Scrittura per indicare quel dell' Inferno, e altre sorte di tormenti spirituali analogia alcuna, nè voce determinante, deve intendersi del fuoco materiale.

Finalmente deve credersi essere il vero senso di una proposizione quello, che viene determinato dalla proprietà della cosa di cui si parla, e dalle circostanze, in cui si proferisce. Ora le Scritture nel proposito nostro parlano del fuoco con quelle circostanze che sono proprie del fuoco *flamma ignis*, *gehenna ignis*, *caminus ignis*, *ignis inextinguibilis*, *combustio ignis*. Parlano così non solo ne' Profeti, ma ancora ne' libri Istorici narrando semplici fatti, e in tal senso, come vedremo, furono prese in tutti i secoli dalla Chiesa. Dunque devono intendersi nel senso naturale, e per conseguenza significante fuoco reale, e corporeo.

Rechiamo adesso alcuni de' testi della Scrittura, e si vedrà, che applicandovi le predette regole non possono intendersi se non del fuoco vero, e materiale. Nel Salmo *139. v. 11. Cadent*, predice il Salmista a' peccatori, *super eos carbones, in ignem dejicies eos.* Isaia sopraccitato *c. 30. v. 33. Præparata est enim ab heri Tophet a Rege. Nutrimenta ejus ignis, et ligna multa, flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam.* In S. Matteo *c. 18.*

v.8. Bonum tibi est ad vitam ingredi debilem, vel claudum, quam duas manus, vel duos pedes habentem mitti in ignem æternum, o mitti in gehennam ignis. E nel *cap. 25. v.41. Discedite maledicti in ignem æternum, et ibunt in supplicium æternum o in combustionem æternam.* Nell' Apocalisse *c. 14. v. 10. Qui bestiam adoraverint, cruciabuntur igne, et sulphure ;* e lo stesso dicesi in altri luoghi, che si lasciano per brevità. Ora ritrovasi in essi ombra alcuna, che secondo le esposte regole possa credersi metaforica l' espressione? Dunque il fuoco da esse indicato è vero, e reale, non metaforico.

Conferma la nostra interpretazione la costante Tradizione de' Padri. S. Policarpo (1) come si ha dalla lettera della Chiesa di Smirne, di cui era Vescovo. così disse al Tiranno, che gli minacciava il fuoco. *Ignem mihi minaris, qui unius horæ spatio æstuat, et postea fregiscit, ignorans futuri judicii, et æterni ignis perpetua tormenta.* S. Giustino Martire *Apolog. 1. Qui improbe vivunt, nec immutantur, eos igne æterno credimus puniri.* S. Ireneo *lib. 2. c. 28. Transgressoribus ignis æternus præparatus est.* S. Giovanni Grisostomo *Serm. ad Theodorum lapsum. Cum ignem audis, cave ne potes esse huic similem,* quanto all'efficacia come spiegano le parole seguenti *Hic enim quidquid corripit, devorat, et absumit ; Ille vero quos semel apprehenderit, perpetuo comburit, nunquam desistit, adeoque inextinguibilis dicitur;* e lo stesso affermano gli altri. E se alcuni tra loro hanno qualche espressione, che sembri favorire il senso metaforico, ciò niente indebolisce la sentenza universal della Chiesa. Primieramente perchè anche dato, che espressamente la negassero ; la tradizione sta nella unione della maggior parte, e non in qualche particolare. In secondo luogo poi tali testi oscuri devono spiegarsi coi testi chiari, ne' quali si vede quale sia stata la loro mente, e però avere essi pure asserita la reale materialità del fuoco infernale insieme cogli altri.

Il primo, che abbia impugnata la proposta cattolica verità, da S. Girolamo si annovera Origene ; ma altri con ragione procurano di scusarlo da un tal errore, e sostengono, che l'abbia anzi asserita. Che che ne sia, è certo, che alcuni de' suoi seguaci hanno da lui preso occasione di combatterla, pretendendo non altro esse-

(1) S. Policarpo fu discepolo di S. Giovanni Apostolo e condiscepolo di S. Ignazio Vescovo di Antiochia, e perciò Padre Apostolico egualmente che questo ultimo. Subì il martirio in Smirne (*nel 169.*) Città di cui era Vescovo. La Chiesa di Smirne scrisse una lettera enciclica riferendo gli atti del glorioso Martirio di questo S. Prelato. In questa lettera si legge il testo allegato dall'Autore. Ciò si è notato onde il Lettore non prenda qualche equivoco con l' unica lettera, *ad Philippenses* scritta da S. Policarpo, nella quale fa testimonianza delle famose lettere di S Ignazio, ch'egli trasmetteva alla Chiesa di Filippo in Macedonia. *Leg. Nat. Alex. Sec. 1. Cop. 12. art. 14.* e Annato *Apparatus lib. 4. de SS. Patrib. art. 9. Vid. Coteler.*

re il fuoco dell'inferno, se non i rimorsi, e l'orrore della coscienza nel rimirare le proprie colpe. Lo stesso insegnasi da Calvino *lib. 3. Instit. c. ult.* ove definisce *infernum nihil aliud esse, nisi conscientiæ horrorem*, e sopra l'Epistola agli Ebrei *c. 10. Ignem*, dice, *quem reprobis Scriptura minatur, esse malæ conscientiæ cruciatum*. Ed alcuni altri; poichè la maggior parte anche de' Protestanti sostengono la sentenza comune.

Il primo loro fondamento lo desumono dalle Scritture, le quali in molti luoghi prendono il nome di fuoco *ignis* in senso metaforico; come nel Deuteronomio *c. 4. v. 24. Dominus Deus tuus ignis consumens est.* Nel Salmo *103. v. 4. Qui facis .... ministros tuos ignem urentem*, o *flammam ignis*. Dunque, conchiudono, anche parlandosi del fuoco dell'inferno dovrà la stessa voce prendersi metaforicamente.

Concludentissima conseguenza; la cui rettitudine manifestamente apparisce da quanto abbiamo di sopra esposto nelle prescritte regole dalla critica. Già abbiamo indicato esservi alcuni passi delle Scritture, in cui la voce *ignis* metaforicamente si adopra; ma non consiste la controversia nel cercare, se queste prendano sempre letteralmente una tal voce; ma se parlando del fuoco infernale l'abbiano sempre presa così. Ora noi abbiamo già dimostrato per quelle stesse ragioni, per cui ne' luoghi degli Avversarj prodotti, e che potrebbero addursi, si deve prendere metaforicamente. Poichè in essi vi sono tali aggiunti che ogni sciocco, che intenda il linguaggio, vi vede subito la metafora, e l'analogia. Chi non sa, che l'amore, lo sdegno, lo zelo, la celerità, ed efficacia nell'operare si esprimono qualche volta col simbolo del fuoco, pel suo ardore, e somma attività? Onde udendola o leggendola comprende subito essere quella una tropica espressione. Dimostrino gli Avversarj, che ciò succede anche quando parlano del fuoco dell'inferno; vi è nemmeno una sillaba che indichi altro, che vero fuoco? Dunque la conseguenza è falsa, ed arbitraria.

Vi è benissimo, replicano, il suo aggiunto, che indica la metafora. In S. Marco ripetesi il testo d' Isaia sopraccitato *Vermis eorum non moritur, et ignis eorum non extinguitur:* il *vermis* certo non deve intendersi letteralmente; dunque neppure la voce *ignis*. Rispondo, che per le regole stabilite siamo costretti a prendere la voce *vermis* metaforicamente, come ci obbligano a prendere letteralmente quella di *ignis*. Imperciocchè secondo il sentimento comune degli uomini l' orrore della coscienza per la colpa commessa, chiamasi rimorso, e però siccome il verme materiale morde, penetra, e lacera, così per esprimere un tal tormento ottimamente si adopra la voce di verme, che serve a farlo concepire più chiaramente. Il che non si verifica della voce *ignis*.

In secondo luogo quantunque alcuni Padri abbiano preso il *vermis* letteralmente, la maggior parte però metaforicamente la spie-

ga. Laddove l'*ignis* tutti generalmente lo prendono letteralmente. Dunque non vale la parità dedotta dagli Avversarj, essendovi le ragioni chiare, che obbligano a prendere le dette voci in diversi sensi.

Non può concepirsi, insistono, di qual natura possa esser quel fuoco, come il fuoco corporeo possa agire, e tormentare lo spirito; come possa abbruciare i corpi, e non consumarli; come essendo lo stesso possa cruciare tanti diversi soggetti secondo la diversità de' reati. Dunque deve dirsi un fuoco metaforico.

A tutte queste ciarle rispondo, che il non potersi da noi concepire una cosa, non prova, che non sia vera; il che se si verifica in tante opere naturali, e artefatte, molto più deve ammettersi degli effetti della Onnipotenza, che solo sappiamo per mezzo della rivelazione. Chi ha finora concepito come l'anima spirituale sia unita alla materia, come la muova, e come dalla stessa mossa sia ella eccitata, per questo dovrà negarsi una tale unione? Iddio ci ha detto, la Chiesa confessa, e crede, che nell'Inferno vi è fuoco, che tormenta i dannati, e di presente quanto allo spirito, e dopo il giudizio anche nel corpo, e in eterno, e non egualmente, perchè la divina giustizia punisce secondo i reati. Tutte le ragioni ci obbligano a crederlo reale, e corporeo; il di più, cioè il come ciò succeda, Iddio non lo ha rivelato, e noi nol sappiamo, e per quanto si possa dire, e si dica da Teologi per ispiegarlo, sono plausibili congetture, ma nulla più; quindi S. Agostino lib. 21. *de Civ. Dei c. 10.*, dice *Non est de hac re laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam Spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi; si spiritus hominum etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari?* In vece adunque di pensare a spiegare ciò, che Iddio non ha voluto manifestarci, pensiamo ad evitare colla santità del costume i tormenti gravissimi inesplicabili, che Iddio ci ha rivelato che aspettano gl' impenitenti. *Quid prodest ista prænosse* conchiudiamo con S. Gregorio Magno, *lib. 9. Moral. c. 40. si non contingat evadere?*

CAPITOLO X.

Spiegasi la pena del danno, e se ne dimostra la grandezza, e la equità, e questa, siccome le altre essere senza speranza non solo di fine, ma nemmeno di minimo alleviamento, o interruzione.

Oltre le pene afflittive da Teologi chiamate col nome generico di pena di senso, della quale la principale è bensì il fuoco, ma non solo, perchè ivi ritrovasi tutto ciò, che può formare una consumata infelicità: *Sicut*, così l' Angelico dopo gli altri Padri *in 4. dist. 50. q. 2. a. 4. propter perfectam Sanctorum beatitudinem nihil erit in eis, quod non sit gaudii materia; ita nihil erit in damnatis, quod non sit eis materia, et causa tristitiæ, nec aliquid quod ad tristitiam pertinere possit, deerit, ut sit eorum miseria consumata.* Vi è l' altra, che chiamasi col nome di pena del danno, la quale consiste nella eterna privazione del massimo di tutti i beni, cioè della visione, e del possesso di Dio com' è in sè stesso, e per conseguenza nella privazione di qualsivoglia bene, che concorre a formare l' eterna felicità de' beati. Che dai miseri riprovati s' incorra una tal pena, non vi è alcuno, che ne abbia mai dubitato, e la sentenza di Cristo Giudice *discedite a me maledicti* evidentemente il dimostra: il che ripetesi da S. Luca c. *13. vv. 27*, e *28. Discedite a me omnes operarii iniquitatis ibi erit fletus et stridor dentium. Cum videritis Abraham, et Isaac, et Jacob, et omnes prophetæ in regno Dei, vos autem expelli foras.* E finalmente in S. Matteo si espresse lo stesso nel Capo 8. sotto la parabola di un sontuoso convito, in cui chi vi si presentò senza la veste nuziale, ne fu scacciato, e condannato alle tenebre esteriori.

Quanto poi sia giusta una tal pena, lo dimostra l'Angelico *lib. 3. cont. Gent. c. 144.* Sembra, dice, esigere la naturale equità, che chiunque si abusa di un qualche bene, meriti di esserne privato, e se ne renda indegno. Quindi è, che anche nella Civile Repubblica, chi offende i diritti di lei, viene privato del consorzio della medesima o colla morte, ó coll' esiglio perpetuo, nè si ha riguardo alla durazione del tempo, che si consumò nella commission del delitto, ma si considera la qualità dell'oggetto, contro di cui lo commise. Ora ciò, che è la vita presente rispetto alla terrena Repubblica, è l' eternità rispetto alla gloria, di cui come di ultimo fine godono i Beati. Chi adunque pecca contra l' ultimo fine, che è Dio, e contra la carità, per cui si forma la società beata, merita di esserne per sempre escluso.

Il che confermasi da quanto dice nel libro stesso *c. 145.* La pe-

na deve corrispondere a quanto ha in sè di reato la colpa. Ora l'uomo peccando volta le spalle a Dio per godersi contra il suo volere della creatura, e volontariamente così da lui avverso, e a questa attaccato si parte dal mondo colla morte; dunque con tutta giustizia resta perpetuamente escluso dal possesso della gloria, e condannato alle pene.

Quanto una tal pena sia in sè orribile, ed atroce, in questa vita non si concepisce, perchè non intendiamo cosa dir voglia vedere, e godere Dio in sè stesso; ma i S. Padri d'accordo asseriscono essere ella incomparabilmente più acerba di tutti gli altri tormenti. S. Agostino nell'Enchiridio *c. 112.* così la descrive. *Perire a Regno Dei, exulare a civitate Dei, alienari a vita Dei, carere tam magna multitudine dulcedinis Dei. . . . tam grandis est pœna, ut nulla ei possint tormenta, quæ novimus, comparari:* S. Bernardo sopra l'Epistola ai Tessalonicensi: *Ego multo durius tormentum esse assero, quam gehenna est, non assecutum esse tantam gloriam, et illinc delapsum esse; et opinor non tanto dolore lugendum de malo gehennæ, quam casum deplorare, quod cœlo excidimus, qui est cruciatus omnium gravissimus.* Finalmente, per lasciare gli altri S. Giovanni Grisostomo in molti luoghi descrive l'acerbità orribile di tale pena; ne recheremo due soli. Il primo leggesi nella Parenesi ossia Esortazione *ad Theodorum Lapsum: A tantis excidisse bonis tantum infert doloris, afflictionis, angustiæ, ut etiamsi nullum aliud esset supplicium peccatoribus destinatum, illud solùm posset graviorem aliis gehennæ cruciatibus inferre pœnam, animique perturbationem.* L'altro ritrovasi nell'*Omelia 47. ad Pop. Antioch. Multi inferni ignem timent, sed ego maxime amaram dico amissionem gloriæ. Nam quia non novimus magnitudinem cœlestis boni, non possumus intelligere, quantum sit malum illo privari.*

Quindi congettura l'Angelico in *suppl. q. 98. a. 9.*, che per rendere loro più sensibile ed amara una tal privazione, vedano avanti il giorno del Giudizio in qualche modo confuso la gloria inestimabile, che godono i beati, ma che dopo un tal giorno saranno privati anche di una tal vista; dal che ne deduce, che vedendola saranno angustiati, come dicesi nella Sapienza *c. 5. v. 2. Videntes turbabuntur timore horribili* sì per l'invidia del loro bene, di cui li vorrebbero privi; sì pel dolore di averlo essi per sì poco perduto; ed essendone privati si accrescerà la lor pena, riflettendo, che sono giudicati indegni di rimirarla neppur da lontano.

Quello però, che dà il massimo compimento a tutti gli accennati supplizj, è la disperazione non solo di non averne mai a vedere il fine, come si è dimostrato, ma nemmeno alcuna momentanea diminuzione, o interruzione. Ciò dimostrasi con evidenza dalle divine Scritture, colla scorta delle quali soltanto possono ri-

levarsi simili verità. Di fatto nella stessa maniera esprimono esse lo stato de' beati nella gloria, che quello de' dannati nella pena, essendo una premio, l'altra castigo. Ora parlando della gloria dicono, come si ha nell' Apocalisse *c. 4. v. 8.*, che i quattro misteriosi animali *requiem non habebant die, ac nocte dicentia Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus omnipotens;* il che manifestamente indica la continua incessante melodia, con cui cantano giubbilanti le divine lodi. E nel Capo *7. vv. 14, e 15.* Che i Santi, *qui venerunt ex magna tribulatione .... sunt ante Thronum Dei, et serviunt ei die ac nocte in templo ejus;* il che altro non vuol dire, che il continuo loro amore, ed ossequio, con cui onorano, ed amano Dio. Nè possono intendersi altrimenti senza introdur nella gloria un male ingiusto, come ne sarebbe la diminuzione, o molto peggio l'interruzione senza loro demerito. Ora parlando lo stesso divino Scrittore delle pene de' reprobi nel libro stesso *c. 14. v. 11.*, dice, *et fumus tormentorum eorum ascendet in sæcula sæculorum, nec habent requiem die ac nocte ; e cap. 20. v. 10. Cruciabuntur die, ac nocte in sæcula sæculorum :* se adunque sono le stesse espressioni; devono anche intendersi nel medesimo senso. E poi perchè si diminuisca la pena, bisogna, che si diminuisca il reato; ora questo sempre sussiste nel grado stesso nella ostinata volontà, che sempre lo vuole, e però essendo sempre avversa da Dio, e sempre rivolta alla creatura, pel cui amore disordinato, volle piuttosto morir peccatrice, che abbandonarla, per necessità deve conchiudersi, che sempre, del continuo, senza mitigazione, e molto più senza interruzione paghi la pena di sua contumacia, e perversità.

Il che confermasi col fatto del ricco Evangelico, il quale dimandava il solo miserabile refrigerio di una stilla d' acqua, quanta può portarne un solo dito nella medesima intinto, e questo pure gli fu negato. E però la Chiesa universale mai usò pregare pei dannati, persuasa appunto, che non erano più capaci di riportarne alcun sollievo.

Contro di una tal verità pugnano alcuni infra gli Eterodossi, i quali non potendo negare l'eternità delle pene dovute a reprobi, hanno inventata l'opinione, che loro concede il benefizio della mitigazione, o di qualche interruzione. Ma niun fondamento posson produrre per comprovarla; e però con quella franchezza, con cui si asserisce, negasi con più ragione da tutti i Cattolici; tanto più, che in sostanza viene a coincidere coll' Origeniano errore di sopra confutato (*Cap. VII.*); non essendo perpetuo, come osserva l' Estio in *4. dist. 46. §. 3.* ciò, che varia nell' esser suo, o patisce interruzione.

CAPITOLO XI.

Gli Angeli nè buoni, nè cattivi naturalmente conoscono con certezza i segreti de' cuori.

Per intendere con precisione, e chiarezza l' assunto proposto, il quale se non è direttamente di fede, come vogliono alcuni, vi è però talmente connesso, che sarebbe erroneo secondo tutti il sentimento contrario; convien premettere che col nome de' secreti del cuore non altro si vuol indicare, se non gli atti liberi, che dalla creata volontà angelica, e umana produr si possono. Il che succedendo in due maniere, così sotto due riguardi devono considerarsi. Primo quando la volontà li produce dentro sè stessa, e dentro sè stessa consumansi, senza che intervenga connessione alcuna colle esteriori potenze sensitive, e corporee. Secondo quando il produce in modo, che vi corrisponda qualche sensibile indizio; e per ultimo, quando o la volontà medesima vuole, che sieno noti ad un altro, o vi intervenga l' operazione divina, che li riveli. Ora che gli Angeli colla loro natural perspicacia possano per via di congettura conoscere que' segreti, che hanno qualche connessione coi movimenti delle potenze corporee, non v' ha alcun dubbio, perchè comprendendo benissimo la maniera, con cui lo spirito agisce sopra del corpo, e come questo corrisponda all' impulso ricevuto, vengono ancora a congetturare quale sia l' atto, che si produce dalla volontà operante; mentre noi pure dagl'indizj sensibili, che vediamo negli altri, possiamo con verisimiglianza arguire le disposizioni dell' animo de' nostri simili.

Nè solo possono congetturare, ma conoscono con certezza tutti quegli atti, che la volontà eliciente vuole, che sieno loro manifesti, come è la risoluta resistenza ad una suggestione maligna rispetto al demonio, la fervida invocazione per ajuto fatta degli Angeli Santi, parlando degli uomini, e tra loro ancora, perchè non è da dubitarsi, che non si comunichino insieme i proprj pensieri, ed affetti. Il che molto più si verifica, quando Iddio con ispeciale rivelazione loro li manifesta. Tutta adunque la difficoltà si riduce a que' segreti, che restano intieramente rinchiusi nella medesima volontà. Ora le Scritture, ed i Padri con tutta chiarezza ci obbligano a credere, che a questi non giunga la naturale angelica penetrazione, nè rispetto agli altri Angeli, nè rispetto agli uomini.

E primieramente le divine Scritture la asseriscono soltanto propria di Dio nel *1. de' Re c. 16. v. 7. Homo videt ea, quæ patent, Deus autem intuetur cor*: nel 2. de' *Paralip. c. 6. v. 30.* diceva a Dio Salomone: *Redde unicuique secundum vias suas, quas nosti eum habere in corde suo, tu enim solus nosti corda*

filiorum hominum. Nel Salmo *7. v. 10.* si chiama per eccellenza scrutatore de'cuori *Scrutans corda*, *et renes Deus*. In Geremia *c. 17. v. 9.*, e *10. Pravum est cor omnium*, *et inscrutabile*, *quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor*, *et probans renes*. Ora tutte queste espressioni così assolute sarebber false, nè indicherebbero più una prerogativa propria solo di Dio, se ancora agli Angeli potesse naturalmente competere.

Vediamo come la intendano i Padri. S. Gian Grisostomo *Comment. 4.* in *Matthæum* sopra quelle parole *Hæc autem eo cogitante Angelus in somnis apparuit Joseph ; hoc signum*, dice, *fuit certissimum illum a Deo missum fuisse Angelum*, *quippe solius Dei est arcana cordium nosse*. S. Cirillo Alessand. *lib. 1. in Joann.* afferma Natanaele aver confessato Cristo esser Dio, perchè avea penetrati i sentimenti del cuore di lui *Quoniam noverat solum Deum scrutatorem esse cordium*, *nec ulli alteri hominis mentem patere*. S. Ilario sopra il Salmo *149.* così si esprime : *Cogitationes cordis nosse non nostrum est*, *sed ejus*, *de quo dictum est*, *scrutans corda*, *et renes Deus*. E S. Agostino *serm. 234. de Tempor.* così parla del S. Giobbe. *Colebat Deum*, *faciebat eleemosynas*, *et quo corde faciebat*, *nemo sciebat*, *nec ipse Diabolus*, *sed Deus noverat*. Dunque anche secondo i Padri a Dio solo appartiene il vedere i segreti puramente rinchiusi nel cuore delle ragionevoli creature.

Molte sono anche le congruenze, che assegnar si sogliono di questa Angelica impotenza. Basterà quella che adduce S. Tommaso nelle *Disput. q.16. de malo*, *a.8.* Gli atti liberi, dice, della volontà non dipendono in verun conto da altre cagioni fuori dalla prima, che è Dio, e dalla immediata, che è la volontà producente. Non avendo adunque la sostanza Angelica in essi ingerenza veruna, non potrà nemmeno conoscerli. In quella guisa, soggiunge, che se un Cittadino sia subordinato immediatamente a un qualche comandante, o rettore, e al Monarca come a Sovrano, se questi a lui ordini, o di lui disponga immediatamente, l'ordine, e la disposizione sono soltanto noti al Principe, e al Cittadino, ma il ministro mediato non può saperne nulla ; così ancora nel caso nostro.

Ad una verità sì costante si oppose il Durando con qualche altro asserendo, che gli Angeli non possono già conoscere i segreti de'cuori ipassat, o futuri, ma bensì gli attuali, e presenti (1). Per

(1) Durando, dotto Domenicano, nacque nella Diocesi di Clermont in Francia. Fu dottore di Parigi, Maestro del Sacro Palazzo, e nel 1318. Vescovo di Puy ; da quivi fu translatato in Meaux nel 1326. Comecchè libero d'ingegno sovente insegnò cose nuove. Comentò i Libri delle Sentenze di Pietro Lombardo, e scrisse altre opere con più sagacità che i Teologi del suo tempo. Il suo secolo, accostumato di prodigare a'Letterati speciosi cognomi, chiamò il Durando *Doctor Resolutissimus*, come appellava ancora Giovanni Duns Fran-

provarlo adduconsi alcune autorità di Padri, e alcune ragioni, ma le une, e le altre inconcludenti. S. Gregorio, dicesi, nel *lib. 18. Moral.c.27.* asserisce, che nella Patria beata *unus homo erit perspicabilis alteri, sicut ipse sibi;* se ciò compete agli uomini, molto più deve credersi convenire agli Angeli. S. Agostino *lib. 1. contra Academ. c.6.* racconta, che interrogato un certo Albicerio da uno, che gli dicesse cosa allora pensava, gli rispose, che avea in mente il tal verso di Virgilio; stordito l'interrogante della risposta, che non poteva negare, replicò, che gli dicesse il verso, e Albicerio, ben che poco ne sapesse, contuttociò francamente glielo cantò. Il che non potendo essere avvenuto, che per opera del demonio, convien dire, che gli Angeli conoscano i pensieri della nostra mente. Ed infatti perchè questi spiriti non potranno conoscere tali segreti, mentre nulla loro manca di quanto ricercasi per intenderli? Imperciocchè hanno in sè l'idea dell'oggetto di tali pensieri; i pensieri sono nella sfera dell'ordine naturale; essi comprendono la sostanza degli Angeli inferiori, e le proprietà di lei, e molto più quella dell'anima umana; dunque non vi è ostacolo, che possa impedirli.

Rispondono alcuni quanto all'autorità di S. Gregorio non ritrovarsi in lui somigliante proposizione, nè io pure ho potuto trovarvela; ma l'Angelico la cita nel luogo indicato, e però bisogna, che a suo tempo vi si leggesse, o che sia in qualche altro luogo diverso dal prodotto per errore di stampa. Che che ne sia, vi risponde lo stesso Angelico *1. p. q. 57. a. 4. ad 1.* cioè essere due gl'impedimenti rispetto agli uomini, pei quali uno non può vedere i pensieri dell'altro, cioè la crassezza del corpo, e la volontà che in sè racchiude i suoi segreti. Ora S. Gregorio vuole, che nell'eterna vita dopo la Risurrezione sarà levato il primo impedimento, il quale nemmeno di presente vi è rispetto agli Angeli, perchè divenuto il corpo glorioso non impedirà più colla sua crassezza il potere contemplare lo spirito, di cui si vedrà la quantità della grazia, e della gloria, delle quali lo stesso corpo sarà un manifesto indizio; ma quanto all'altro, e di presente, e dopo la Risurrezione sussiste, e sussisterà sempre rispetto a tutti; perchè la volontà sarà sempre padrona degli atti suoi, e di racchiuderli in sè medesima, e però esclusa o la sua propria manifestazione, o la rivelazione divina, non possono da creatura alcuna sapersi.

Quanto al fatto riferito da S. Agostino, si vede da tutte le circostanze, che il demonio rilevò il pensiero dell'interrogato Albi-

cescano, detto *lo Scotò*, *Doctor Subtilis*, Gregorio di Rimini Agostiniano *Doctor Authenticus*, ed Egidio Romano eziandio Agostiniano *Doctor Fundatissimus.* Tali titoli erano il frutto di chi impallidiva su le sofisticherie Scolastiche.

cerio dai segni, che apparivano nella fantasia di lui, e avere suggerito al suo confidente il verso, che recitò, come appunto succede negli Energumeni.

La ragione poi non è di alcun valore. Poichè quantunque l'Angelo abbia l'idea delle cose, che un altro può considerare, o volere, e il pensiero sia nell'ordine naturale, e intelligibile, e comprenda la natura, e proprietà delle spirituali sostanze, non può però penetrare, nè applicare all' oggetto contemplato, e voluto da un altro simili idee. Vede bensì, che può pensare, e volere, ma non ciò, che pensa, e vuole, e la sua perspicacia lo rende solo disposto, e pronto a concepirlo, subito che l' altrui volontà le abbia aperto l'adito per intenderlo; e la ragione di ciò è, perchè non ha in sè principio alcuno che lo porti con certezza a vedere una cosa, che a lui non appartiene.

CAPITOLO XII.

Non possono neppure gli Angeli conoscere gli eventi futuri puramente contingenti, e liberi.

Questa pure è una verità, che se non è direttamente di fede, è però secondo tutti così apertamente indicata dalle Scritture, e da Padri, che non può senza pericolo di errore mettersi in dubbio. Per ben concepirne il vero senso, convien riflettere alla maniera, con cui conoscersi possono le cose future, che si diversifica secondo la spezie diversa de' futuri medesimi. Siccome per nome di futuro s' intende un effetto, qualunque siasi, ch' è per prodursi, e per necessità deve essere contenuto nella sua immediata cagione; così dalla qualità di questa contingenza nasce nel conoscente la cagione la cognizione, o ignoranza dell' evento futuro; poichè il conoscerli come cose già presenti a Dio solo compete; il quale nella sua eternità comprende ogni differenza di tempo, nè ammette passato, o futuro, ma ha tutto presente. *Quia Deus*, dice l'Angelico *1. p. q. 57. a. 3. videt omnia in sua æternitate, quæ cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit*, nè può competere ad alcuna creatura. In tre maniere pertanto può un effetto futuro contenersi nella sua cagione. Alcuni in esse determinatamente contengonsi, e da esse necessariamente produconsi, quando non sieno da forza superiore impedite, come il nascer del Sole nel dì seguente, l' Ecclissi Lunare nel tal tempo determinato, e simili, e questi da chi conosce la cagione, anche con certezza conosce l' effetto futuro, supposto, che inalterato resti l' ordine stabilito; poichè Iddio può alterarlo, come successe in varj incontri riferiti dalle divine Scritture (1). Altri contengonsi nelle loro ca-

(1) I miracoli di prim' ordine, accennati dall'Autore, sono tra gl' innumere-

gioni in modo; chè quantunque qualche volta non si producano, d'ordinario però succedono, come sono le biade, che sicuramente nascono, e giungono alla maturità, quando la terra sia stata ben lavorata, e coltivata, e solo mancano per ragione di qualche straordinario accidente; e questi, dice il citato Angelico, possono conoscersi non già con tutta certezza, ma per probabile congettura, tanto più accertata, quanto è più chiara la cognizione della cagione, che deve produrli; come il medico quanto è più perito, ed accorto, tanto più sicuramente prevede lo stato futuro dell' infermo. Altri finalmente si contengono nelle loro cagioni in modo, che sono egualmente indeterminate a produrli, e a non produrli, come sono quelli che dipendono dal libero arbitrio, e questi non possono in verun conto conoscersi nella loro cagione finchè rimane indeterminata; ma siccome queste indeterminate cagioni vengono indotte a determinarsi da qualche altra sopravvegnente, così riflettendo alla cagione determinante si può congetturare, se sia o no per succedere l' evento: come per esempio si congettura che alcuno sia per fare la tale azione, atteso l' abito, e il temperamento che lo predomina, e le circostanze, in cui ritrovasi. Dal che si vede darsi tre specie di futuri, cioè necessarj, contingenti, e liberi.

Ciò supposto, è certo che gli Angeli, i quali perfettamente comprendono tutte le naturali cagioni, conoscono con certezza tutti gli eventi futuri necessarj, atteso l' ordinario corso invariato della Providenza, ed anche quelli, che quantunque rispetto ad una cagione sieno contingenti, rispetto però a tutte quelle che devono concorrere nella produzione di lui, diviene necessario, nè può, naturalmente parlando, non succedere. Ma rispetto ai puri contingenti, e liberi possono bensì congetturare con maggiore avvedutezza degli uomini, ma non averne certezza.

Ed ecco come parlano le Divine Scritture. In Isaia *c. 41. v. 23. Annunciate* dicesi, *quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos. E cap. 46. v. 9. e 10. Recordamini prioris sæculi, quoniam ego sum Deus, et non est ultra Deus, nec est similis meì annuncians ab exordio novissimum, et ab initio, quæ necdum facta sunt.* E Daniele *c. 2.* dopo aver detto, che nè Maghi, nè Arioli, nè Aruspici potevano indicare ciò che di futuro presagiva il sogno di Nabucco *v. 28.* così soggiunge. *Sed est Deus in Cœlo revelans, mysteria, qui indicavit tibi Rex Nabucodono-*

voli registrati nella Sacra Scrittura: che l' Eritreo siasi diviso al passaggio degli Ebrei, inseguiti dall' esercito di Faraone (*Exodi Cap. 14.*): che le acque non fluiscano come avvenne al fiume Giordano sotto di Giosuè (*Josue Cap. 3.*): che il Sole e la Luna restassero immobili al comando di Giosuè (*Josue Cap. 10*): che il Sole retrocedesse dieci gradi a petizione di Ezechia, ed alle preghiere di Isaia (*4. Reg. Cap. 20.*) ec.

sor quæ ventura sunt in novissimis temporibus. Ora se il conoscere il futuro è carattere della Divinità ; se nè Maghi, nè altri, che hanno commercio col Demonio possono saperlo, dunque a Dio solo è noto ; nè creatura Angelica nè buona, nè cattiva colla sua natural perspicacia può penetrarlo con cognizione certa, e sicura.

I Padri parimente parlano al modo stesso. S. Cirillo Aless. *lib. 4. in Joan. Nulli alii*, dice, *quam uni ac soli naturali Deo futura nosse convenit.* S. Giovanni Grisostomo *hom. 18. in Joan. Prædicatio futurorum immortalis Dei dumtaxat est opus ; quod si aliquando Dæmones aliquid prædixerunt, statim, et incautum vulgus deceperunt.* S. Ilario *lib. 9. Quid est tam proprium Deo, quam futurorum cognitio?* S. Girolamo sopra il citato capo 2. di Daniele, così lo fa parlare a Nabucco. *Frustra igitur ab hominibus quæris in terra, quod Deus solus novit in cœlo* ; e lo stesso linguaggio tengono gli altri. Dunque anche secondo il comune sentimento de' Padri Iddio solo, e non altri conosce il futuro.

E la ragione è chiara. Imperciocchè acciò gli Angeli potessero con certezza conoscere i futuri puramente contingenti ; e liberi, bisognerebbe o che gli avessero presenti come sono per essere in sè stessi o che li vedessero determinati nelle loro cagioni, nè vi è altro mezzo. Ora nè l' uno, nè l' altro loro naturalmente compete. Non il primo, perchè, come abbiamo di sopra osservato, è solo proprio di Dio l' avere tutto presente nella sua indivisibile eternità. Non il secondo ; perchè se sono liberi, e contingenti, sono sempre le loro cagioni indeterminate sino al punto, che li producono, e allora non sono più futuri, ma presenti. Dunque non possono in verun conto naturalmente con certezza saperli ; ma solo al più probabilmente congetturarli dalle circostanze, che accompagnano la loro immediata cagione. Cosa adunque deve dirsi di tante predizioni fatte dagli Angeli e buoni, e ribelli, le quali si sono verificate ?

Rispondo, che quanto agli Angeli buoni non è meraviglia, che qualche volta predicano con certezza il futuro perchè parlano come ministri di Dio, che tali oggetti loro rivela, onde non sono essi, che profetizzano, ma Iddio per loro mezzo. Ma rispetto a Demonj tutto consiste nella naturale loro perspicacia ; con cui conoscono la forza, e la disposizione delle naturali cagioni, onde ciò, che agli uomini apparisce contingente, rispetto a loro ha ragione di necessario, e così possono predirlo con sicurezza, ma non totale, e però anche in questo molte volte s' ingannano, perchè Iddio impedisce il concorso di tutte quelle cagioni, che sarebbero necessarie alla produzione di tali effetti. Le altre loro predizioni poi sono pure baratterie provenienti o dalla velocità del loro moto, con cui possono sapere quello che nelle più rimote parti succede, o nel produrre essi quegli effetti, che annunciano, o fi-

nalmente in equivoci, pei quali succeda, o non succeda l'evento, rimane vera la enunziazione; ma questa è una furberia per ingannare, non un conoscere, o predire il futuro.

CAPITOLO XIII.

Possono bensì gli Angeli per propria naturale virtù fare alcune cose, che agli uomini appariscano maravigliose, ma non mai veri miracoli.

Quantunque, giusta l'osservazion dell'Angelico *1. p. q. 105. art. 7.* il nome di miracolo sia provenuto dall'ammirazione, che eccita in chi lo vede, la quale nasce dallo scorgere un effetto, di cui la cagione s'ignora, come chi non sa la combinazione de'moti de'corpi Celesti, stupisce al vedere l'ecclisse per esempio del sole; non però ogni effetto, che comparisce mirabile, può denominarsi miracolo. Perchè sia tale, deve avere la cagione non ad alcuni soltanto, ma a tutti, e assolutamente occulta, la quale può essere solo Dio. *Miraculum autem dicitur, quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter, et omnibus occultam. Hæc autem est Deus.* Di fatto essendo il vero miracolo, siccome insegna lo stesso S. Dottore *q. 106. art. 8.* un effetto, che eccede l'ordine tutto della natura, e l'attività di tutte le naturali cagioni, chi può sapere, se non Iddio, la ragione per cui possa succedere? E perchè in tre maniere può un effetto eccedere l'ordinario corso stabilito nell'Universo, per questo tre spezie distinguonsi di veri miracoli. 1.° quanto cioè alla sostanza del fatto, come sarebbe la penetrazione di due corpi nel luogo stesso, la retrocessione del sole, e questi chiamansi i miracoli di prima sfera. 2.° quanto al soggetto, in cui si producono, come la risurrezione di un morto; l'illuminazione di un cieco, potendo bensì la natura produrre un vivente, e dargli occhi, e la vista, ma non rianimare un defunto, o dar la vista a chi è nato senza la facoltà visiva, o per qualche accidente l'abbia totalmente perduta; e questi tra i miracoli tengono il secondo grado. Finalmente quanto al modo, ed ordine di operare, poichè può bene la natura applicata dall'arte restituire ad un infermo la sanità, produr le piogge, ma non in un istante, ad un semplice comando di alcuno, e questi nell'ordine de' miracoli si considerano nell'ultimo luogo. Tutti adunque gli altri effetti, che in niuna delle dette classi comprendonsi, possono bensì in qualche modo chiamarsi mirabili, ma non miracoli.

Ciò supposto, non v'ha alcun dubbio, che gli Angeli non possano operar delle cose, che compariscano agli uomini maravigliose. Imperciocchè conoscendo perfettamente le forze delle naturali cagioni, e avendo molto dominio sopra la materia, servate però

le leggi stabilite da Dio nella natura, possono applicarle ai soggetti particolari, e farne nascere in brevissimo tempo quegli effetti, che naturalmente procedendo, non nascerebbero se non dopo lungo intervallo, come fecero i Maghi di Faraone convertendo le verghe in serpenti, e col far nascer le rane. Essendo sostanze spirituali sono velocissime ne'loro moti, quindi in brevissimo tempo possono sapere ciò che si fa ne' più lontani paesi, ed annunziarle come se fossero predizioni. Possono far comparire ciò che non è, col formarne oggetti simili apparenti, o alterando l'immaginazione, ed i sensi degli spettatori. E se gli uomini stessi colla cognizione, e collo studio giungono a far cose, che hanno il carattere di sorprendenti, molto più deve ciò asserirsi delle Sostanze, le quali sono libere da tanti impedimenti, che circondano gli uomini, ed hanno inoltre e cognizione e attività incomparabilmente ai medesimi superiore, e più estesa.

Ma con tutto questo apparato, e con tutti questi vantaggi non possono operare colle sole naturali loro forze verun miracolo. Argomentiamolo prima dalle Divine Scritture. Quando Iddio ha voluto autenticare o la missione straordinaria di qualche suo Inviato, o la verità della Dottrina, che manifestava, vi ha sempre posto il sigillo de' miracoli per confermarla. Manda Mosè per liberare il Popolo dall'Egitto, e lo fa operatore di tutti que' prodigi che si raccontano nell' Esodo. Giosuè *c.3. v. 10.* prima che si dividessero le acque del Giordano, disse al popolo: *In hoc scietis, quod Dominus Deus vivens in medio vestri est.* E Iddio stesso gli avea detto *v. 7.* che *Hodie incipiam exaltare te coram omni Israel; ut sciat, quod sicut cum Moyse fui, ita et tecum sim.* Elia per provare la falsità del Nume Baal, e la verità del Dio d'Israele col far discendere il fuoco del Cielo a consumar l'olocausto, così lo pregò nel *lib. 3. de Re c. 18. v. 36.*, *Domine Deus Abraham, et Isaac, et Israel, ostende hodie, quia tu es Deus Israel, et ego servus tuus.* Il Redentore medesimo, *Joan. c. 11. v. 42.* così pregò l'eterno suo Padre prima di risuscitar Lazaro, *Ut credant quia tu me misisti.* E S. Marco, chiudendo il suo Vangelo attesta, che gli Apostoli *profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Ora se agli Angeli ancora competesse la facoltà di far veri miracoli, questa sarebbe, come dote naturale, comune a' buoni, ed ai Demonj. Come adunque potrebbe credersi per contrassegno infallibile della verità, mentre vi sarebbe luogo a temere di qualche illusione? Oltre di che la maniera, con cui ne'lodati testi esprimesi la Scrittura, indica chiaramente, che questo sia vero carattere della sola Divinità, e però il Reale Salmista nel Salmo *135. v. 4.* dice che *facit mirabilia magna solus.*

In secondo luogo per operare un vero miracolo bisogna avere

un assoluto dominio sopra la materia, per poterla realmente trasformare. Ora S. Agostino *lib. 3. de Trin. c. 8.* apertamente nega tal facoltà a Demonj, e per conseguenza anche agli Angeli Santi, mentre quanto alle facoltà naturali convengono insieme. *Non est putandum istis transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilem rerum materiam, sed soli Deo.* A lui solo dunque compete il potere di fare veri miracoli. La ragione l'assegna l'Angelico *1. p. q. 110. art. 4.* Il vero miracolo, dice, è un effetto, che eccede tutta la forza, e modo stabilito da Dio di operare della natura. Ora tutto ciò che possono fare naturalmente gli Angeli, deve regolarsi secondo l'ordine e corso stabilito, che rispetto a loro è invariabile, essendo essi pure compresi nell'ordine dell'Universo, e per conseguenza soggetti alle leggi del Creatore. Dunque non possono eccederle, o alterarle, come ricercasi per fare veri miracoli.

Tutti adunque i prodigj, che raccontansi fatti dagli Angeli, in due classi possono generalmente distinguersi, in veri cioè, e in falsi. Veri son quelli che da Santi Angeli si operano, come ministri dell'Onnipotente, che loro, siccome agli uomini per confermazione della verità, pel bene, ed edificazion della Chiesa comunica tal facoltà. Ma allora Iddio è l'autore, e le creature sono puri istromenti. I falsi poi sono quelli, che si operano dal Demonio sempre per fin perverso, e sono o effetti puramente naturali per mezzo di cagioni a loro note, e solo ignote agli uomini, o illusioni dei sensi; e per distinguerli possono servire le seguenti regole ricavate dalle Scritture Sante, e da' Padri.

Primieramente i veri miracoli da Dio si operano in modo tutto conforme alla sua Santità, e Maestà, come coll'invocazione del suo nome, e altre circostanze tutte sante, e accompagnate d'ordinario dalla santità dell'immediato operatore. All'incontro nei falsi vi si frammischiano sempre o cose frivole, o empie, e l'operante dimostra coi suoi costumi essere un ministro del Demonio, e non di Dio; onde Gesù Cristo *Marc. 9. v. 38.* disse: *Nemo est, qui faciat virtutem in nomine meo, ut possit cito male loqui de me.* Quindi chi opera prodigj rinunziando al Vangelo neghi i misteri, o si abusi delle cose sacre, o si serva delle inette per operarli, è un impostore diabolico.

In secondo luogo, se si tolgano i malefizj con altri malefizj, vale a dire con segni, o parole superstiziose, che non hanno alcuna convenienza coll'effetto, nè instituzione legittima della Chiesa, sono tutte diaboliche imposture operate per via di patto o tacito, o espresso, convenuto tra l'operante, e il Demonio; poichè il Demonio non combatte contra sè stesso, ma opera così, per maggiormente ingannare.

Lo stesso dicasi delle predizioni, le quali se sieno dirette a qualche fine perverso, come per divertire le anime dalla vera Religio-

ne, o per promovere il vizio, quantunque si verifichino, sono imposture diaboliche, e che dal Demonio sono fatte per una di quelle strade, che a lui sono connaturali indicate di sopra. Onde Mosè nel Deuteronomio *cap. 13.v. 1. e seg. Si surrexerit*, dice, *in medio tui prophetes aut qui somnium vidisse se dicat, et prædixerit signum, atque portentum, et evenerit quod loquutus est, et dixerit tibi, eamus, et sequamur Deos alienos, et serviamus eis; non audies verba prophetæ illius, aut somniatoris, quia tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum, an non.*

In terzo luogo quello deve credersi vero miracolo, che dal Demonio non può immitarsi; e però i prodigj di Mosè alla presenza di Faraone furono veri, perchè quando si trattò di produrre i cimici, i Maghi confessarono, che il loro potere non vi arrivava, ma che quelle erano operazioni Divine; *Digitus Dei est hic.*

Finalmente si discuoprono i diabolici prestigj, col riflettere alla qualità degli oggetti. Per esempio un morto veramente risuscitato, dimostrerà realmente in tutte le sue operazioni, e qualità, essere di fatto quel tale, che prima era morto. Ma uno spettro, che lo rassomiglia, non avrà le medesime sensibili condizioni, e quantunque il Demonio possa dar moto ad un cadavere, non può però fare alcuna di quelle operazioni vitali, che procedono dalla sua vera forma, cioè dall'anima. Se comparisca diverso a diversi spettatori, quando l'oggetto non sia formato in maniera che possa vedersi sotto diversi aspetti, come succede nei primi. Le trasmutazioni in bestie sono tutte apparenze di fantasia, quando il Demonio con prestezza di mano non levi la persona per esempio, e vi sostituisca una bestia.

Tutte quelle cose per ultimo, che servono alla pura curiosità, o a far danni o spirituali, o corporali agli altri, sono tutte operazioni diaboliche.

Ma forse dirà taluno, non riferisce la Scrittura nel *lib. 1. dei Re cap. 28.*, che la Pitonessa risuscitò Samuele? Ora ciò fu per opera del Demonio; dunque il Demonio può fare miracoli.

Rispondo, che in qualunque senso si prenda l' apparizione di Samuele fatta cogl' incantesimi della malefica, vale a dire, o che fosse il vero Samuele, o uno spirito rappresentante Samuele, non fu vera risurrezione, ma una semplice apparizione in un corpo aureo, nè fu opera del Demonio, ma di Dio per intimare a Saule il terribile suo fine, e le sacrileghe invocazioni non furono se non cagione occasionale, alla cui posizione fece Iddio fare quella comparsa. *Cum vult Deus*, dice S.Agostino *lib. 2. ad Simplician. q. 3. n. 3., etiam per infimos, et infernos spiritus aliquem vera cognoscere, temporalia duntaxat, atque ad istam mortalitatem pertinentia, facile est, et non incongruum, ut omnipotens, et ju-

stus ad eorum pœnam, quibus ista prædicuntur, ut malum quod eis impendet, antequam veniat, prænoscendo patiantur, occulto apparatu mysteriorum suorum etiam spiritibus talibus aliquid divinationis impertiat, ut quod audiunt ab Angelis pronuncient hominibus; tantum autem audiunt, quantum omnium Dominus, atque moderator, vel jubet, vel sivit. Tutto adunque quello, che in tale fatto vi fu di mirabile, e di vero, fu da Dio, non dal Demonio.

CAPITOLO XIV.

Furono gli Angeli in numero grande da Dio creati, e in tre gerarchie, e ognuna di queste in tre ordini con ammirabile sapienza distribuiti.

Che Iddio abbia create le sostanze Angeliche in numero molto grande, non ce ne lasciano dubitare le Divine Scritture, le quali parlano in maniera, che non possono intendersi altrimenti. In Giobbe *cap. 25. v. 3.: Nunquid est numerus militum ejus?* Col qual nome indicarsi la moltitudine sterminata degli Angeli lo conferma S. Luca *cap. 2. v. 13.* dove con tal nome denota la numerosa compagnia che coll'Angelo evangelizzante ai Pastori la nascita del Redentore, si fece udire a cantare le Divine lodi; *et subito facta est cum Angelo multitudo militiæ cœlestis.* Daniele *cap. 7. v. 10.* attesta di averne veduti milioni: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei:* il che significa secondo la frase consueta della Scrittura, di porre il numero determinato per l'indeterminato, una quantità prodigiosa. Lo stesso, e nel modo medesimo si attesta da S. Giovanni nell'Apocalisse dicendo, *et erat numerus eorum millia millium. Cap. 5. v. 11.*

E la ragione ancora lo persuade. Imperciocchè se nei Proverbj *cap. 14. v. 18.* dicesi, essere gloria del Principe l'avere famiglia ed eserciti numerosi, ed essergli d'ignominia lo scarso numero degli uni, e degli altri. *In multitudine populi, dignitas Regis, et in paucitate plebis, ignominia Principis*, come potrà nemmeno sospettarsi, che il *Rex Regnum, et Dominus Dominantium*, non abbia far pompa di sua maestà, e potenza creati in numero sorprendente gli Angeli, che sono i suoi famigliari assistenti e i suoi ministri? Tanto più, che essendo per una parte le sostanze Angeliche, immagini più vive della Divina Bontà, e perfezioni, e per l'altra avendo Iddio creato l'universo per manifestarle, e comunicarsi alle creature, non può giudicarsi se non convenientissimo che le più nobili sieno state fatte in numero maggiore delle altre.

Quindi quantunque nulla di certo possa stabilirsi circa un tal numero; perchè come dice S. Gregorio Magno *lib. 18. Moral.*

cap. 13. v. 9. In cognitione humanæ rationis supernorum spirituum numerus non est, alcuni Padri però vogliono, che superi di gran lunga il numero degli uomini, sul fondamento della parabola proposta dal Redentore in S. Luca *cap. 15.* dove dice, che il buon Pastore, che ha cento pecore, lascia le *99.* nel deserto per girsene a ricercar la centesima, che siasi smarrita, intendendo per le *99.* gli Angeli, e per la centesima la umana stirpe. *Ovis una*, così S. Ilario in *cap. 18. Matt.*, *homo intelligendus est*, *et sub homine uno universitas sentienda est; sed in unius Adæ errore omne hominum genus aberravit; ergo nonaginta novem non errantes multitudo Angelorum cœlestium opinanda est*, *quibus in cœlo est lætitia, et cura salutis humanæ.* Lo stesso afferma S. Ambrogio *lib. 7. in cap. 15. Luc.*, e S. Cirillo Gerosolimitano *Catech. 15.*, il quale ne assegna anche la congruenza col dire: *Pro magnitudine locorum quorumlibet, incolarum æstimandus est numerus. Terra universa puncti instar est in medio unius cœli tantantamque cœlum. quod illam ambit, incolentium multitudinem continet, quantum ipsum habet amplitudinem.*

Grande adunque è il numero delle celesti milizie, così chiamate perchè, come dice il citato S. Gregorio, combattono contra le diaboliche potestà, non già colla forza, e colle armi, ma coll'imperio avvalorato dall' autorità dell' Onnipotente; ed essendo in quel Beato Regno tutto ordine ammirabile, e perfettissimo, così la Divina creatrice Sapienza nel dar loro l'essere, anche le distribuì in varie classi.

E primieramente secondo il comune sentimento dei Padri, e dei Teologi sull'autorità di S. Dionigi Areopagita, o di qualunque siasi antico Scrittore dei libri *de cœlesti Hierarchia*, sono gli Angelici eserciti in tre gerarchie distribuiti, e ne dà l' Angelico la congruenza *1. p. q. 108. art. 1.* La gerarchia, dice, è un sacro principato; ora siccome ogni principato due cose comprende, cioè il Principe, che n'è il Capo, e la moltitudine dei sudditi, ordinata sotto il Principe; così essendo Iddio il Sommo Monarca di tutte le creature capaci di participare delle sacre cose, viene per conseguenza a costituirsi degli Angeli, e degli uomini una sola gerarchia. Ma se si consideri il principato per parte della moltitudine ordinata sotto del Principe, allora distinguendosi i principati secondo la maniera diversa, con cui la moltitudine riceve la direzione del Principe; e però vediamo, che sotto lo stesso Re vi sono diversi municipali governi, proprj di alcune Città, o Provincie, che hanno le proprie leggi, ed i proprj ministri. Quindi ne segue che non potendo gli Angeli, e gli uomini ricevere le Divine direzioni nel modo stesso, perchè gli Angeli le ricevono in un modo tutto spirituale, laddove gli uomini le ricevono sotto i simboli delle cose sensibili, devono distinguersi generalmente due gerar-

chie, l' Angelica cioè, e l' umana. Ciò che cagiona questa distinzione tra gli Angeli, e gli uomini, lo opera ancora nei medesimi Angelici Spiriti. Poichè secondo tre diverse maniere ricevono le illustrazioni divine relativamente alla cognizione delle cose considerate fuori della Essenza Divina. Altri le ricevono, per conoscere le cose create come procedenti immediatamente dalla prima universale cagione, che è Dio, e però sono a lui più vicini, e come nel vestibolo della Divinità, e questo constituisce la prima gerarchia più delle altre sublime. Altri le ricevono per conoscere le cose come procedenti dalle cagioni universali create, che in qualche modo moltiplicansi, e questo forma la seconda gerarchia. Altri finalmente le ricevono per conoscere le cose come procedenti dalle loro particolari immediate cagioni, e questo costituisce la terza.

Siccome poi, prosegue il S. Dottore *art.* 2. in ogni ben disposto governo distinguonsi i sudditi in tre classi generali, ognuna delle quali ha i proprj impieghi, cioè suprema, media, ed infima; così anche nelle gerarchie celesti, tre ordini chiamati cori, si distinguono supremo, medio, ed infimo, ognuno dei quali ha i proprj particolari impieghi, i quali perchè da noi non si conoscono, non possiamo distintamente concepirli, ma non per questo è lecito di dubitarne. Poichè se nella Corte di Salomone, vi era tanta moltitudine di ministri con tanta sapienza distribuiti, nè alcuno ve n'era, che non avesse la sua particolare incumbenza, quanto più non dovrà credersi, cio mirabilmente avverarsi nel Regno felicissimo del Re dei Re?

Quello però, che espressamente c' insegnano le Divine Scritture e i Padri, e il sentimento universale della Chiesa, si è, essere nove i Cori degli Angeli. Imperciocchè in Isaia *cap. 6. v.* 2. si additano i Serafini *Seraphim stabant super illud, sex alæ uni, et sex alæ alteri.* In Ezechiele *cap. 10. v. 3.* i Cherubini *Cherubim autem stabant a dextris domus;* e nella Genesi *cap. 3. v. 24.* dicesi, che scacciato Adamo dal Paradiso Iddio *collocavit ante Paradisum Cherubim....ad custodiendam viam ligni vitæ.* S. Paolo nella 1. a Tessalonicensi *cap. 4. v. 15.* annovera gli Arcangeli *Quoniam ipse Dominus in jussu, et in voce Archangeli.* In quella ai Romani *cap. 8. v. 38.* Gli Angeli, i Principati, e le Virtù, *Certus sum enim quia neque...Angeli, neque Principatus, neque Virtutes.* E finalmente scrivendo ai Colossensi *cap. 1. v. 16.*, indica i Troni, le Dominazioni, e le Potestà. *Sive Troni, sive Dominationes, sive principatus, sive Potestates.* Dal che ne risulta la somma dei nove ordini, o cori.

Lo stesso affermano i Padri. Vaglia per tutti S. Gregorio Magno *Homil.34. Novem Angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus Angelos, Archangelos, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Thronos, Che-*

rubim, atque Seraphim. Alla prima gerarchia, giusta lo stesso S. Dottore, l' Angelico, e comunemente i Teologi, appartengono i Serafini, i Cherubini. e i Troni. La seconda comprende le Dominazioni, le Virtù, le Potestà. E la terza i Principati, gli Arcangeli, e gli Angeli.

Cosa poi significhino almeno in genere, tali nomi dedotti senza dubbio dalle particolari prerogative di ciascun ordine, le spiegano i citati SS. Gregorio, e Tommaso, cioè, che i Serafini così si chiamano per la ferventissima carità, con cui amano Dio. I Cherubini, per la eminente loro scienza, e cognizione. I Troni, perchè in essi, in ispecial modo risiede la Divina Maestà, e sono come le Sedi di Dio, che in sè ricevono le Divine illustrazioni, e le trasfondono agli altri. Le Dominazioni, perchè distribuiscono agl' inferiori Spiriti quello, che devono operare. Le Virtù, perchè sopraintendono, ed eseguiscono le opere generali, e le operazioni dei miracoli. Le Potestà, perchè combattono, raffrenano, e fanno ubbidire i Demonj, e conservano l'ordine dalla Providenza stabilito. I Principati, perchè ad essi incumbe l' eseguire gli ordini Divini, e applicarli alle cagioni particolari, e dirigere gli Angeli inferiori nella esecuzione. Gli Arcangeli, perchè destinati a compiere le commissioni straordinarie di Dio. Gli Angeli finalmente, perchè servono di ambasciatori ordinarj, e di esecutori rispetto alle cose più ordinarie, e inferiori.

CAPITOLO XV.

La Divina amorosissima Providenza ha destinato non solo a ciascuno dei fedeli, ma a ciascun uomo, che viene al mondo, il suo Angelo Tutelare.

Che almeno a tutti i fedeli, sia dalla Divina Munificenza assegnato fino dalla nascita un Angelo Tutelare, sono così chiare le Divine Scritture, così concordi i Padri Greci, e Latini, e finalmente sì universale il sentimento di tutta la Cattolica Chiesa, che senza una spaccata temerità non può negarsi. Nella Genesi *cap. 48. v. 16. Angelus*, dice Giacobbe, *qui eruit me de cunctis malis.* Giuditta *cap. 13. v.* 20. ascrive le sue Vittorie all'assistenza dello Angelo suo custode: *Custodivit me Angelus ejus*. Più chiaro il Reale Salmista nel Salmo 90. *v. 11. Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*. E il Redentore parlando dei fanciulli dice in S. Matteo *cap. 18. v. 10.* che *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est.*

Ed è stata sempre così costante nella Chiesa una tale persuasione, che quando S. Pietro *Act. cap. 12. v. 15.* miracolosamente liberato dalla prigione, andò a picchiare alla porta della casa

di Maria madre di Giovanni, ove erano congregati molti fedeli, non credendo alla fanciulla, che avea asserito essere Pietro medesimo, che batteva, dissero concordemente, che era il suo Angelo Tutelare. *At illi dixerunt ad eam, iusanis. Illa autem affirmabat sic se habere Illi autem dicebaut Angelus ejus est.* Persuasione che dura sino a dì nostri, mentre la Chiesa Cattolica celebra ogni anno con offizio particolare la festa in onore degli Angeli Custodi. Dunque e secondo le Divine Scritture, e secondo la Chiesa, almeno a ciascun de' fedeli viene deputato da Dio un Angelo Tutelare.

Sono anche i Padri rispetto ai fedeli concordi nell' asserirlo. Il Grisostomo in *cap. 18. Matt. Hic manifestum est,* dice, *quia omnes Sancti Augelos habeant.* S. Basilio in *Psal. 48. Cuilibet fidelium est Angelus assistens*, e *lib. 3. cont. Euuomiuu; quod singulis fidelium adsit Angelus.... non contradicet, qui verborum Dei recordatur dicentis .... Angeli eorum semper vident ec.*

Ma non è da restringersi la Divina Beneficenza, circa un tal punto, a soli fedeli, ma deve credersi estesa ancora a tutti gli uomini viventi sopra la terra. Primieramente perchè le espressioni addotte dalla Scrittura, sebbene si considerano, quantunque applicate ai fedeli, perchè in quei luoghi, di essi immediatamente si parla, indicano però l' assistenza Angelica, non come cosa particolare di loro soli, ma come supposta comune a tutti; e così in fatti le intendono i Padri Latini, non contraddicendo i Greci, i quali se parlano dei soli fedeli, non escludono però positivamente gli altri. S. Girolamo sopra il citato capo di S. Matteo. *Magna*, dice, *dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum;* e sopra il capo 5. dell' Ecclesiaste; *Non enim in veutum dicta transeunt, sed a præsente Angelo, qui unicuique adhæret comes, statim perferuntur ad Dominum.* S. Bernardo sopra il citato Salmo 90. *An præsentem dubitas, quem non vides? Si fidem consulas, ea tibi Angelicam probat præsentiam non deesse.*

Oltre i Padri, anche la ragione il conferma. Primieramente egli è certo, e di fede, che Iddio vuole tutti gli uomini salvi, con volontà sincera, e però a tutti somministra gli ajuti necessarj, coi quali possono operare la loro eterna salute. Ora essendo tutti gli uomini viatori verso la Patria Celeste, tutti si trovano esposti ai pericoli, e alle insidie de' comuni nemici, che del continuo gli assediano, per farli smarrire di strada, e condurli al precipizio eterno; come adunque potrà dubitarsi, che non abbia a tutti assegnata una guida, un difensore potente, che lo assista, lo diriga, e difenda, sicchè se perisce, la colpa sia sua per non averlo seguito, e per non averne con fervore invocato il soccorso?

In secondo luogo, osservano S. Agostino *lib. 3. de Trin. cap. 4.*, e l'Angelico *1. p. q. 110. art. 1.* che essendo il Divino governo,

per ogni riguardo ordinatissimo, siccome nei terreni principati non tutto si fa dal Principe, ma da lui sono dipartite le sopraintendenze, ed impieghi tra i ministri, che subalterni gli uni agli altri vengono a provedere al bene universale del Regno; così, e molto più Iddio, non perchè ne abbia bisogno, ma per la bellezza dell'ordine ha voluto governare le cose inferiori, e provedere a tutte per mezzo delle superiori cagioni, tra le quali sono le principali, le Angeliche intelligenze, a cui secondo il suo beneplacito manifesta i suoi ordini, e fa, che ognuna s'impieghi nell'eseguirli. Ora il fine, per cui ha creati gli uomini, è il conseguimento della Celeste beatitudine, a questo principalmente tutto si ordina; dunque non è credibile, che avendo ogni uomo bisogno di direzione, e di ajuto per raggiungerlo, non abbia loro assegnato uno dei suoi ministri per assistente, da cui venissergli somministrati i lumi, e i soccorsi necessarj a un tanto uopo.

Contra una tale verità il solo Calvino ha avuto la temerità di opporsi, chiamandola una falsa invenzione. *Falsum est illud commentum*, dice sopra il Salmo *90.*, *suum cuique singularem Angelum esse*. Benchè poi nel *lib. 1.* della *Inst. cap. 14. v. 7.* lo metta solo in dubbio. *Christus, cum dicit Angelos puerorum semper videre faciem Patris, certos esse Angelos, quibus commendata sit eorum salus, innuit. Sed ex eo, nescio, an colligi debeat, unicuique præesse suum Angelum*; e soggiunge, che quello, che vi è di certo è, che non ad un solo, ma a tutti gli Angeli preme, e si prendono cura della nostra eterna salute.

Come debbono intendersi le allegate Scritture, non abbiamo bisogno d'impararlo da Calvino semplice Laico, impostor contumace all'autorità della Chiesa, e superbo disprezzatore di tutta la più venerabile antichità. Oltre che i testi addotti, sono chiarissimi per sè medesimi, abbiamo l'interpretazione dei Padri, e la persuasione universale dei fedeli, e questo è più che bastante per obbligare ogni ragionevole intelletto a tenerla per inconcussa, quantunque non sia per anche emanato alcuno definitivo decreto.

Ma, dice costui nel luogo citato delle instituzioni, l'asserire, che ogni uomo abbia un Angelo tutelare, è ingiurioso e a sè stesso, e a tutti i membri della Chiesa, mentre con ciò viene a considerarsi come per nulla, l'esistenza di tanti altri spiriti, che vegliano a nostro prò, e la ristringe ad un solo.

Falso, e sciocco riflesso. Niuno mai dei Cattolici, asserendo l'assistenza speciale di un Angelo Tutelare, si è sognato di escludere, o di negare l'assistenza, e soccorso, che può prestarsi, e viene prestato dagli altri. Siccome adunque nel principato terreno sarebbe pazzo chi dicesse, che per avere destinato il Principe un Soldato alla guardia di posto determinato, abbia avuto l'intenzione di non soccorrerlo con altri, avendo il bisogno; così è paz-

zia il dire, che credendo gli uomini di avere un Angelo tutelare, credano, che gli altri non sieno pronti ad ajutarlo, se la necessità lo ricerchi, non già perchè non solo non basti, ma Iddio lo fa per dimostrare con maggior pompa la sua munificenza, e predilezione, ed anche per secondare le nobili amantissime inclinazioni di quei beati spiriti, che sicuri della sua beatitudine, hanno tutta la premura, perchè gli uomini ancora la conseguiscano, e finalmente per confondere la malignità del Demonio, che a truppe manda i suoi ministri per farli precipitare. Onde Calvino sognando un inconveniente, che non ha luogo, se non nell' ipocondrica sua fantasia, fa una vera ingiustizia alla Providenza, col non volere che abbia ad ognuno degli uomini assegnato il suo speciale custode.

Potrebbe dirsi da alcuno, che l' Apostolo nella sua agli Ebrei *cap. 1. v. 14.* dichiara che gli Angeli non sono destinati, se non alla custodia speciale degli eletti, e però non esser vero, che siane destinato uno per ciascun uomo. *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis?*

Rispondesi che l' Apostolo ha bensì voluto indicare il fine della missione degli Angeli che è la salute eterna degli eletti, ma non già, che sieno destinati soltanto a custodire, e proteggere i predestinati; anzi per un tale fine appunto era conveniente il destinarne uno per ciascun uomo. Imperciocchè siccome, dice l' Angelico *1. p. q. 113. art. 4. ad 3.* « i presciti, gl' infedeli, e lo stesso Anticristo, non vengono privati dell' interno ajuto della ragione » naturale, così nemmeno vengono privati dell' esteriore soccorso » divinamente concesso a tutta la umana natura, cioè della custodia degli Angeli, dalla quale se non ritraggono il vantaggio di » meritarsi colle opere buone l' eterna vita, giova però loro in » quanto sono ritirati dal commettere alcuni mali, coi quali sarebbero e a sè, ed agli altri di nocumento; mentre gli stessi Demonj sono impediti dai Santi Angeli a non recare tutto quel danno, che vorrebbe la loro malignità, e lo stesso Anticristo sarà » trattenuto dal secondare in molte cose nocevoli, come bramerebbe, la sua perversa inclinazione. » Questo è il testo di S. Tommaso, in lingua volgare tradotto.

CAPITOLO XVI.

Iddio compie l' opera della Creazione, colla produzione dello uomo, che formò quanto al corpo, dal fango della terra.

Create, e disposte con ammirabile perfezione, e sapienza tutte quelle cose, che comporre doveano, secondo gli eterni disegni, questo Universo, acciò il Re, che dovea abitarlo, come graziosa-

mente si esprime S. Gregorio Nazianzeno *Orat. 43.*, trovasse preparato quanto poteva occorrergli: *Construendum enim prius tanquam Regi palatium erat, atque ita rex introducendus omni jam suo satellitio stipatus*, descrive Mosè la produzione dell' uomo, col dire, *Gen. cap. 2. v. 7.: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Dal che si vede essere l' uomo di due parti essenzialmente composto, cioè di corpo, e di anima, che lo vivifica.

Consideriamolo di presente rispetto al corpo. Fu questo formato dal fango della terra, cioè di terra frammischiata con l' acqua, *formavit hominem de limo terræ;* e quantunque altra ragione di ciò assegnare non si possa, se non la volontà del Facitore Sovrano; l' Angelico però *1. p. q. 91. art. 1.* ne propone una convenientissima congruenza. — Essendo Iddio, dice (1), perfettissimo nel suo operare, dà a tutte le opere sue quella perfezione, che secondo la loro natura a ciascuna compete, la qual consiste nel rassomigliare, e partecipare la sua medesima perfezione. Ora egli è perfetto, in quanto tutto ha in sè, e da sè stesso, in quella guisa, che una cagione in sè sola contiene virtualmente tutti i diversi effetti, che può produrre. Quindi volendo, che nelle creature, questa pure in qualche modo venisse rappresentata agli Angeli, la compartì coll' infondere loro la cognizione di tutte le cose create, che perciò in essi ritrovansi nell' essere intelligibile; ma nell' uomo, come creatura agli Angeli inferiore, volle, che in altra maniera più materiale si rappresentasse, vale a dire colla reale composizione di parte di tutto quello, che nel mondo fisico si ritrova. Per questo, acciò avesse qualche cosa di comune con gli Angeli, gli diede l' anima, che, come vedremo, è puro spirito. Acciò rappresentasse lo stato inalterabile de' corpi celesti, gli diede una regolata distanza dai contrarj, colla umana eguaglianza, che pose nella complessione di lui, contemperando in tal maniera gli elementi, che i più attivi, come il fuoco, e l' aria predominassero quanto alla efficacia, essendo essi i principali istromenti della vita animale, e i meno attivi come l' acqua, e la terra vi concorressero in maggiore quantità di sostanza, acciò l'equilibrio fosse proporzionato, e però dicesi formato di fango, perchè la terra, e l' acqua sono i due elementi più sensibili, e palpabili, che lo costituiscono; e per questo conchiude, *homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.* — Nè solo fu l' uomo distinto nella qualità del corpo, ma an-

(1) Avverta il Lettore che quando legga un qualche tratto, chiuso tra questi segni — ossia lineette orizzontali, il tratto medesimo è la traduzione letterale che l' autore fa del testo di S. Tommaso.

cora nella sua organizzazione, e disposizione delle membra. Imperciocchè, osserva lo stesso S. Dottore *art. 3.* essendo proprio di ogni perito artefice, il dare all' opera sua quella disposizione più perfetta, che sia possibile, non assolutamente considerata in sè stessa, ma realmente al fine, a cui la ordina, e però il fabbro, benchè il cristallo sia materia più pura e bella del ferro, non fa però una sega di cristallo, ma di ferro, perchè questo, e non quello è a proposito del fine, pel quale forma un tale istromento. Ora il fine prossimo, per cui fu formato il corpo umano, è per servire alle operazioni dell' anima onde Iddio lo organizzò nella maniera più atta, che immaginare si possa, per corrispondere esattamente a un tale impiego; e siccome perciò ricercavasi una maggiore finezza negli organi per la produzione e degli spiriti animali, e delle sensazioni, così in lui si ammirano tanti prodigi, quante sono le parti, che lo compongono, sicchè ognuna di esse è bastante a smentire con evidenza tutte le follie inventate dall'empia immaginazione degli Ateisti. Perchè poi a differenza degli altri animali, abbiagli data il Creatore la statura dritta, ne adduce il citato Angelico quattro congruentissime convenienze; noi ci contenteremo di una sola; cioè; perchè i sensi gli sono stati dati, non solo per procacciarsi il necessario alla vita, ma per servirgli di mezzi ad acquistare le cognizioni, ed essendo di questi la sede il capo, in cui sono uniti tutti i sensi, e principalmente la vista, per questo affinchè per ogni verso potesse raccogliere le immagini delle cose, fugli data la statura dritta.

Perfettissimo ancora fu creato il corpo di Adamo quanto allo stato, sicchè formato potè subito esercitare tutte le sue funzioni, come raccogliesi con evidenza dal sacro testo *Gen. c. 2. v. 16.* dove narrata la produzione, immediatamente soggiungesi, che fu trasportato nel Paradiso Terrestre, perchè vi operasse, e lo custodisse; *et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum.* Di più nel *cap. 1. v. 28.* appena creati Adamo ed Eva Dio disse loro: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram*, il che sarebbe stato illusorio, se i loro corpi non fossero stati abili a generare figliuoli. Tanto più, che per esprimere il sacro Istorico la loro innocenza dice nel *cap. 2. v. 25.*, che *erat uterque nudus, Adam scilicet, et uxor ejus, et non erubescebant*, come si vergognarono subito commesso il peccato: erano dunque in istato, ed età virile. Quello poi, che dicesi del Corpo di Adamo, deve intendersi ancora di quel di Eva, diverso solo quanto al sesso, e quanto alla maniera, con cui fu prodotto. Diversità, la prima necessaria per la propagazione della umana spezie; la seconda conveniente in primo luogo, perchè, dice l' Angelico *1. p. q. 92. art. 2.* Iddio col formare la Donna della costa di Adamo volle onorare l'uomo della prerogativa di principio della sua spe-

zie, come egli era il principio di tutte le cose; secondariamente perchè sapendo il marito, che la sua sposa è stata formata di una parte di sè medesimo, l'amasse con più d'impegno, cosa necessaria per motivo del continuo perseverante convivere, che inseparabilmente dovea osservare dopo contratto il Matrimonio. In terzo luogo perchè riguardasse nella Donna, come osserva nell' *art. 3.*, una compagna, non una serva, e vicendevolmente questa lo ricevesse come suo capo, e principio, e non si arrogasse il dominio sopra di lui, riflettendo, che era stata formata da una costa, e non dalla testa. E finalmente per prefigurare la formazione della Chiesa, la quale scaturì ne' suoi Sacramenti dal lato del Redentore dormiente in Croce. Pare, che contra verità sì palmari esposte con Istorica semplicità nella Divina Scrittura non vi dovessero essere avversarj. Eppure i Manichei, i quali, come riferisce S. Agostino *lib. de Hæres. c. 46.* avendo inventato a capriccio cinque Elementi, cioè il fumo, le tenebre, il fuoco, l'acqua, ed il vento, volevano, che dal fumo fossero stati formati gli animali, e tra questi anche il corpo umano. Sopra di qual principio ciò asserissero, non può altro assegnarsi se non la loro stravolta fantasia nell' immaginare spropositi; poichè la Scrittura, come si è veduto, dice che l' uomo fu formato di fango, e la Donna da una delle coste di lui: per qual ragione adunque farvi entrar il fumo, che non è se non aria ingombrata di vapori, che per l' azione del fuoco esalano dalla materia umida?

Altri s' immaginarono, che Adamo fosse creato bambino, e altri per l' opposto di corpo gigantesco, e altri che fosse Androgino (1) cioè che il corpo intiero di Adamo fosse attaccato al corpo intiero di Eva per fianco, che poi Iddio separò. Altri finalmente che la formazion della Donna dalla costa non sia stata reale, ma metaforica. Tutte però sono illusioni arbitrarie; poichè gli argomenti di già prodotti bastano a mandarle in aria, nè è prezzo dell' opera il trattenersi nel confutarle diffusamente.

---

(1) La favola dell' *Androgineità* di Adamo è una chimera poetica de' Genii ncredulo-bizzarri, riscaldati forse dalla lettura de' Simposii di Platone, che opinava i primi uomini essere stati *Androgini*. Ovvero è da credersi essere stati quelli inebbriati da ciò che scrive Plinio *lib. 7. Cap. 2.* Narra costui nell' Affrica sopra i *Nassamoni* esservi stati popoli d'amendue i sessi, così detti *Androgini*, che alla destra portavano la mammella di uomo, ed alla sinistra l'altra della donna. Chi può dar credito a siffatti sogni? Produce la Natura qualche Ermafrodito! *Quid ortus Androgini? nonne fatale quoddam monstrum fuit?* disse Cicerone *lib. de divinat.* Tali mostri non uscivano dalla mano creatrice Sapientissima ed Onnipotente. Dell' istesso conio è il sogno di alcuni Ebrei, opinanti aver Dio creata la donna attaccata al fianco dell' uomo, e poscia divisa. Leggansi i Sacri Interpreti sopra le parole della Genesi *Masculum, et fœminam creavit eos.*

CAPITOLO XVII.

Nella produzione dell'uomo nè il corpo fu formato prima dell'anima, nè l'anima fu creata prima del corpo; ma furono nel punto stesso entrambi prodotti e uniti insieme in maniera che formassero l'umano sussistente individuo.

Quantunque il Sacro Istorico narrando nel *cap. 2. v. 7.* della Genesi la produzione dell'uomo sembri dire, che prima sia stato da Dio formato il corpo, e poi gli abbia infusa l'anima, non è però il vero senso, che vi sia intervenuta successione di tempo, ma che nel punto stesso fu formato il corpo, ed insieme unito all'anima, come due parti essenziali dell'umano individuo. Ciò primieramente raccogliesi dalla maniera, con cui nel *cap. 1. v. 26.* e 27. avea esposta la intiera formazione di lui. Poichè così si esprime: *Et ait Deus, faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram..... et creavit Deus hominem ad imaginem suam.... masculum, et fœminam creavit eos.* Ora se l'intenzione di Dio fu di formar l'uomo a sua immagine, e somiglianza, e di fatto così lo creò, convien dire, che nel punto stesso abbia formato il corpo, e infusa l'anima, perchè il corpo solo non poteva essere immagine, e somiglianza di Dio, che non ha corpo. In secondo luogo quando più minutamente nel citato *cap. 2. v. 7.* descrive l'ammirabile produzione, dice, che *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Che vuol dir ciò? Se non che Iddio formò tutto in un istante l'uomo *formavit hominem*, e poi per indicare le parti, di cui era composto soggiunse, che *formavit de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, e però conchiude, che uscì dalle mani del Creatore un composto vivente, *et factus est in animam viventem.*

E la ragione ancora lo dimostra. Imperciocchè Iddio nella produzione di tutte le altre creature composte di materia, e di forma le produsse perfette nell'essere loro particolare, nè conveniva all'Onnipotenza creatrice l'operare in altra guisa: come adunque potrà asserirsi, che ciò non abbia osservato nella produzione della creatura più nobile di tutte le altre sensibili? Oltredichè la materia com'è il corpo dipende dalla forma: come adunque poteva neppure per un momento sussistere senza l'anima, che n'è la forma? è egli mai conveniente, e credibile, che Iddio abbia prima formato un cadavere, e poi lo abbia animato? è una indegnità il sol pensarlo.

Ma se il corpo non fu formato prima dell'anima, nè anche l'anima fu formata prima del corpo. Ciò evidentemente dimostrasi

dalla citata espressione di Mosè, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est in animam viventem.* Imperciocchè in essa descrivesi l'azione di Dio, che forma il corpo, e nel punto stesso gl' infonde l' anima ; altrimenti non avrebbe prodotto una persona vivente. Il Profeta Zaccaria *c. 12. v. 1.* asserisce, che Iddio forma l'anima nel corpo medesimo. *Dicit Dominus..fingens spiritum hominis in eo.* Dunque non fu l'anima creata avanti il corpo.

I Padri parimente sono tutti d'accordo nell'asserire la medesima verità. S. Gregorio Nisseno *lib. de Opif. homin. c.29.* la prova così. *Cum de Apostoli sententia alia sit ejus hominis natura, qui cerni a nobis potest, alia hominis interius velut abditi, et occultati; si statueremus alterum de his aliquanto prius ortum extitisse, quam alterum esse inciperet, plane hoc indicio foret, Conditoris potestatem non omnino perfectam esse, propterea quo operi universo simul absolvendo non suffecerit, ideoque operas quasi interruperit, ac vicissim in perficiendis singulis partibus ex semisse prius absolutis, occupata fuerit.* S. Girolamo Epistola *61. ad Pamach.* la conferma per un altro riguardo. *Si fuit anima, antequam Adam in Paradiso formaretur....necesse est, ut aliqua causa præcesserit, cur quæ prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore. Et si animæ est naturale esse sine corpore; ergo contra naturam est esse in corpore ; si contra naturam est esse in corpore ; ergo resurrectio corporis contra naturam erit ; sed non fiet resurrectio contra naturam ; ergo juxta sententiam nostram corpus, quod contra naturam est resurgens, animam non habebit.* Chi adunque lo vivificherà? Lo stesso *data opera* dichiara, e prova S. Cirillo Alessandrino *lib. 1. in Joan. c. 9.*, e S. Giovanni Damasceno *lib. 2. de fide Orthod. c. 12.* S. Agostino *lib. 11. de Civ. Dei c. 23.* e altrove.

Oltre il fondamento delle Scritture, e de' Padri vi si aggiunge l'autorità della Chiesa, che confessa di credere essere stata l'anima creata insieme col corpo. S. Leon Magno Epistola *93. ad Turibium c. 10.*, così scrisse, dopo aver esposto l' error contrario. *Quare impietatis fabulam ex multorum sibi erroribus tenuerunt; sed omnes eos catholica fides a corpore suæ unitatis abscidit, constanter prædicans, atque veraciter, quod animæ hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporentur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator, et corporum.* A questo proposito fanno ancora le definizioni de' Concilj, da noi riferiti nel *cap. 2.* dell'ottava Dissertazione.

L'errore della preesistenza dell'anime alla unione co' corpi, fu sognata, come si è nel luogo testè citato osservato, e nel fine del *cap. 1.* della 2. Dissertazione, da Origene. Volendo egli impugnare la eretica opinion di coloro, che volevano procedere la distin-

zione, e ineguaglianza delle cose create dalla contrarietà de'due principj buono, e cattivo, pensò, che Iddio prima di tutto creasse le sole spirituali sostanze, e tutte quanto alla natura eguali. Ma avendo alcune col loro libero arbitrio amato più, o meno Dio, furono innalzate a diversi gradi di gloria secondo il grado del loro merito; ed altre avendo apostato da lui, e ribellatesi con più o meno malizia furono incluse ne' corpi o più nobili, o più vili, e questa essere la cagione della ineguaglianza, che ravvisasi ne' medesimi; sicchè secondo lui tutto il mondo corporeo non era, che una serie di ergastoli per punire le colpe delle spirituali sostanze; e da un tal principio ne deduceva tutti gli errori, che negl'indicati luoghi abbiam veduto da lui insegnarsi.

Ma come mai un ingegno così elevato, ed arricchito di cognizioni potè immaginarsi una cotanto palpabil follia? *Evanuit in cogitationibus suis* mosso da' seguenti argomenti. Diceva in primo luogo, cosa significa quel testo del Salmista. *Psal. 65. v. 11. Induxisti nos in laqueum*, e quello del Salmo *118. v. 67. Priusquam humiliarer, ego deliqui;* e nel Salmo *141. v. 8. Educ de custodia animam meam ad confitendum nomini tuo.* Senonchè le sostanze spirituali prima di unirsi ai corpi avean prevaricato, e però in vece di dominare sopra la materia corporea, vi erano state rinchiuse, e sottomesse?

In secondo luogo S. Giovanni *c. 1. v. 9*, dice che il Verbo *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* chi viene, preesiste; dunque sono le anime preesistenti alla unione col corpo. Il che confermasi col testo della Sapienza *c. 8. v. 19. e 20.* in cui il Savio così parla di sè medesimo: *Puer autem eram ingeniosus, et sortitus sum animam bonam, et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum.* Lo spirito adunque, che gli era toccato, preesisteva all' unione del corpo.

Finalmente l' anima ragionevole più certo conviene cogli Angeli, che co' bruti animali; ora se gli Angeli furono, com'è più verisimile, creati prima de'corpi; perchè si vorrà credere, che Iddio abbia voluto creare queste spirituali sostanze insieme cogli altri animali?

Interpretazioni son queste tutte affatto aliene dal senso legittimo inteso dallo Spirito Santo ne' testi addotti. Di fatto nel primo il Reale Salmista col nome di laccio non intende già la carcerazione dello Spirito nel corpo, ma le tribolazioni, miserie, e pene, a cui Iddio soggetta i giusti in questa vita per dar loro motivo di meritare, e fare più ricca la loro eterna corona; e dimostrare verso di lui la loro fedeltà; basta leggere gli immediatamente antecedenti e susseguenti versetti dello stesso Salmo 67. per rilevare la verità della nostra risposta, e la falsità della Origeniana esposizione. *Qui posuit*, dice *v. 9. animam meam ad vitam, et non dedit in com-*

motionem pedes meos, qui senza dubbio parla della carriera, che correva nella vita presente, e *v. 10. quoniam*, prosegue, *probasti nos, Deus, igne nos examinasti, sicut examinatur argentum;* come possono intendersi queste espressioni di uno spirito prevaricante nell' altra vita, e poi incluso nel corpo? *Induxisti, v. 11. nos in laqueum, posuisti tribulationes in dorso nostro, imposuisti homines super capita nostra. Transivimus per ignem, et aquam, et eduxisti nos in refrigerium.* Non è egli evidente, che tutto letteralmente allude allo stato presente?

Stravolta parimente è l' interpretazione dell'altro testo del Salmo 118. Poichè ivi il Profeta non parla di colpe commesse dall'anima prima di unirsi al corpo, sicchè la unione al corpo sia stata l'umiliazione, a cui fu soggettata; ma di quelle, che egli stesso avea commesse, per cui meritò la persecuzione del figlio, e principalmente per ragione dell' originale peccato, mentre se non si fosse commesso, l' anima innocente si creerebbe nel corpo incontaminato, ma contraendolo nello stesso concepimento veniamo degradati da un tal onore, e in vece di giusti nasciam peccatori. *Ad illam humiliationem*, spiega S. Agostino *serm. 17. n. 5.* sopra lo stesso Salmo, *melius refertur, quæ facta est in Adam, in quo omnis creatura humana, tanquam in radice vitiata, quoniam veritati subjecta esse non voluit, subjecta est vanitati. Quod vasis misericordiæ profuit experiri, ut dejecta superbia, diligatur obedientia, et pereat non reditura miseria.*

Per vedere poi che il terzo passo del Salmo 141. si adduce dagli Avversarj fuor di proposito basta leggere il titolo del Salmo stesso, il quale è espresso così: *Intellectus David, cum esset in spelunca, oratio.* Quando adunque prega di essere liberato dal carcere, non è l' anima, che preghi di essere liberata dal corpo, in cui come in carcere penale sia stata rinchiusa; ma è David medesimo che prega Dio a liberarlo dalla persecuzion di Saule, per cui evitare ritrovavasi costretto a vivere in quella grotta.

Che se per nome di carcere voglia intendersi anche il corpo, non vi è difficoltà di concederlo, ma nel legittimo senso, cioè non perchè sia tale di sua instituzione, quasichè sia stato formato unicamente per rinserrare uno spirito; ma perchè essendo un corpo guasto, e corrotto pel peccato, serve all' anima, che lo abita, e vivifica, di peso, e di remora che la impedisce di operare con facilità le azioni virtuose, come farebbe senza di tale ostacolo: *Si caro tibi*, S. Agostino sopra lo stesso Salmo (*Enarrat. n. 18.*), *carcer est, non corpus est carcer tuus, sed corruptio corporis tui. Corpus enim tuum fecit Deus bonus, quia bonus est, corruptionem intulit justus, quia judex est. Illud habes de beneficio; istud habes de supplicio.*

Il testo di S. Giovanni non vuol dir altro, se non che l' Eterno

Verbo illumina colla sua luce spirituale ogni uomo, che nasce, e in tanto si esprime colla voce *venientem* non per indicare, che la anima preesista al corpo, e venga in lui, mentre dice *hominem*, e l' anima non è tutto l' uomo; ma o perchè parte colla nascita dal sen materno, e diviene un individuo per sè esistente nuovo abitatore del mondo; o perchè, come osserva S. Cirillo Alessandrino sopraccitato, parlando alla maniera umana *Locum veluti quemdam creaturarum animo concipimus, nimirum aliquando non esse, unde adesse quodammodo prodeuntes alium tandem locum in existentia capiunt.* Altrimenti se si spieghino le parole dell' Evangelista nel senso Origeniano, importano un senso contraddittorio. Imperciocchè se l' anima preesistente viene in pena ad esser rinchiusa nel corpo, merita tenebre, e non luce, onde sarebbe nel tempo stesso e punita, e onorata, il che ognun vede quanto sia assurdo.

La sentenza poi di Salomone prova direttamente contra l' Origeniano sistema; poichè secondo esso gli spiriti rimasti innocenti non si uniscono a corpi, i quali essendo carceri penali non devono servire, che pei rei. Ora il Savio dice, che l'anima toccatagli era buona; dunque non preesistente peccatrice. Il vero senso adunque di tali espressioni è, che Iddio gli avea per singolar benefizio data un' anima nel suo concepimento ben inclinata, e disposta, e che egli fin da fanciullo coll' esercizio della virtù era giunto a meritarsi anche la mondezza del corpo.

Nulla finalmente conchiude nemmeno l'argomento dedotto dalla ragione; imperciocchè, osserva l' Angelico *1. p. q. 90. a. 4. ad 2.* l' anima ragionevole è bensì puro spirito in sè medesima, come sono gli Angeli, ma non costituisce da per sè stessa una spezie distinta, essendo destinata a costituire la spezie umana coll' unirsi al corpo come vera forma di lui, e in tal modo costituisce un sol supposto. Dunque appartenendo l' uomo per ragione del corpo al genere degli animali, siccome le forme di questi furono create coi loro corpi, anche la forma di lui, cioè l' anima, dovea crearsi insieme col proprio corpo.

CAPITOLO XVIII.

L' anima ragionevole del Primo Uomo non fu prodotta dalla divina sostanza quasi porzione della medesima.

Per dimostrare la verità proposta, che contiene un vero dogma di fede, concorrono in primo luogo que' testi delle divine Scritture, in cui espressamente si dice essere l' anima umana fatta da Dio, e per conseguenza un effetto esterno da lui prodotto. *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. Fingens spiritum hominis*

in eo, come abbiamo ne' luoghi sopraccitati della Genesi, e di Zaccaria. Dunque non può essere porzione della divina sostanza che non può esser prodotta. In secondo luogo le Scritture medesime attribuiscono allo spirito umano proprietà, che in verun conto non possono competere alla divina sostanza, e sarebbe empietà l' attribuirgliele. Nel Salmo *41. v. 6.* se le attribuisce la tristezza, e il turbamento: *Quare tristis es anima mea, et quare conturbas me?* La Speranza *Spera in Deo*, e *v. 7. Anima mea conturbata est.* In Ezechiele *c. 18. v. 4.* il peccato e la morte spirituale: *Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur.* In S. Giovanni *c. 12. v. 25.* la perdizione eterna: *Qui amat animam suam, perdet eam.* Nel Salmo *40. v. 5.* la ricuperazione della sanità spirituale: *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Dunque non è porzione della divina sostanza, ma una sostanza totalmente separata, e distinta.

De' Padri recheremo solo S. Agostino, il quale di proposito nel libro *7. de Gen. ad Litt. c. 2.* tratta un tal punto, e lo dimostra così. L' essenza divina è immutabile; ora l'anima umana è soggetta a moltissime mutazioni; poichè qualche volta concepisce il vero, e qualche volta il falso, passa dal volere al non volere, o anche al volere il contrario. Dunque non può essere parte della divina natura. *Nos credimus Dei naturam, atque substantiam....omnino esse incommutabilem. Porro autem animæ naturam vel in deterius, vel in melius commutari posse quis ambigit? Ac per hoc sacrilega opinio est, eam et Deum credere unius esse substantiæ.* Di più. Ogni sostanza, argomenta nella Lettera *28.* o riconosce Iddio per sua cagione, o no. Se non riconosce Iddio per sua cagione, è adunque Dio, mentre Iddio solo non ha cagione. Se poi ha per cagione lo stesso Dio, in due sole maniere può da lui procedere o come cosa fatta, o come cosa non fatta; se come fatta, dunque non è lo stesso Dio, ma un' opera delle sue mani. Se come non fatta; dunque o come genarata, o come procedente; ma questo è solo proprio del Figlio, e dello Spirito Santo (1), i quali appunto son Dio, perchè non fatti da Dio; perchè *creatura*, dice nel *lib. 2. de Anima, et ejus origin. c. 3.*, *ita esse dicitur a Deo, ut non ex ejus natura facta sit.*

(1) L' argomento che l' Autore riferisce non si legge nella lettera 28 (*alias 166*) di S. Agostino, ma bensì nel *Lib. 2. de Anima et ejus origine.* Eccone le parole: *Omnis quippe natura, vel Deus est, qui nullum habet auctorem, vel ex Deo est, quia ipsum habet auctorem. Sed quæ habet auctorem Deum ex quo est, aliqua facta non est, aliqua facta est. Porro quæ facta non est, et tamen ex ipso est, aut genita est ab illo, aut procedit ex illo: quæ genita est Filius est unicus; quæ procedit Spiritus Sanctus est.* Et hæc Trinitas unius est, *ejusdemque naturæ* .... indi conchiude il S. Padre: *Creatura ergo ita esse dicitur, ex Deo, ut non ex ejus natura facta sit.*

Su tali fondamenti S. Leon Magno *Epist. 93. c. 3.* parlando de'Priscillianisti così dichiara: *Quinto Capitulo refertur, quod animam hominis divinæ asserant esse substantiæ, nec a natura Creatoris sui conditionis nostræ distare naturam; quam impietatem .... Catholica fides damnat.* E il primo Concilio di Toleto dello anno *400. can. 11.* così definì. *Si quis dixerit, vel crediderit animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, anathema sit.* E lo stesso si ha nel primo di Braga del *561. can. 5.*

Contra il Cattolico dogma errarono primieramente molti antichi Gentili, come riferisce l'Angelico *1. p. q. 90. a. 1.*, i quali non potendosi immaginare se non sostanze corporee, credettero, che Dio fosse un corpo principio degli altri corpi, onde asserendo la anima parimente corporea la stimarono una porzione della divina sostanza.

Un errore sì materiale si adottò anche da Manichei, i quali tenendo essere Iddio una luce corporea, asserirono l'anima essere una particella di tale luce unita al corpo. Furono di poi seguiti da Gnostici, e da Priscillianisti.

Si sforzavano costoro di provare il loro errore, primieramente colle Scritture (parlo degli Eretici, poichè i Gentili restano confutati da quanto abbiamo detto dimostrando Iddio essere puro spirito); quando, dicevano, Iddio formò l'anima di Adamo, dicesi che *inspiravit;* ora l'alito è cosa propria dell'inspirante; dunque l'anima è qualche cosa di Dio.

A tale difficoltà risponde l'Angelico *loc. cit. ad 1.* Che l'inspirazione espressa da Mosè non deve prendersi materialmente quasichè sia stata un soffio; ma per l'azione, con cui Iddio comunicò lo spirito alla materia, onde è lo stesso che produsse, ma si servì dell'*inispiravit* per indicare, che la produsse nel corpo stesso, *quasi intus fecit spiritum.* Che se si voglia prenderlo materialmente, prova contra gli Avversarj; poichè siccome l'alito, e il soffio è una cosa diversa dalla sostanza spirante, essendo aria; anche l'anima dovrà credersi una sostanza diversa dalla divina dell'inspiratore.

S. Paolo, soggiungevano, negli Atti *c. 17. v. 28.*, asserisce essere noi discendenza di Dio *Genus ergo cum simus Dei.* Se adunque il discendente è qualche cosa del Progenitore, anche l'anima sarà qualche cosa di Dio.

Interpretazione del pari sciocca, che si sventa dallo stesso S. Dottore 2. *dist. 17. q. 1. a 1 ad 1.* col dire, che l'Apostolo non chiama l'uomo discendente da Dio, perchè l'anima sia una porzione della divina sostanza, ma perchè conviene genericamente con lui nella participazione dell'essere spirituale, per cui si dice ancora a sembianza di lui formata, prendendo il nome di genere logicamente, cioè per una idea di cosa a molti comune. Che se prender

si voglia nel significato di genitura, neppure nulla conchiude a favor loro; poichè quella espressione poetica adottata dall' Apostolo per dare forza all' argomento, con cui provava la falsità dei Gentileschi Numi, non vuol dir altro, se non che siamo stati fatti da Dio, e che essendo i simulacri opre delle mani degli uomini, non potevano essere considerati come altrettante divinità; non potendo l' effetto essere incomparabilmente più nobile della sua immediata efficiente cagione. Oppure che essendo gli uomini da Dio prodotti a sua immagine, non potevano i simulacri insensati essere divinità, non avendo alcuna somiglianza col vero Dio, puro spirito intelligente, e infinito in ogni genere di perfezione.

Ma replicavano, il lume della ragione non è una participazione del divin lume? Non v'ha dubbio. Ora il participare consiste nello aver parte della cosa partecipata; dunque l' anima sarà una porzione della divina sostanza.

Se si dovesse intendere la participazione nel senso addotto, l'argomento proverebbe un assurdo, che niuna mente ragionevole può ammettere. Poichè cosa risponderebbero a questo discorso? La participazione consiste nell' avere parte della cosa participata; ora ogni corpo ha un essere participato da Dio, poichè egli solo può darglielo, e conservarlo; dunque ogni corpo è una porzione dell' esser divino, e però Iddio sarebbe una sostanza puramente corporea; e così sarebbe vero il Panteismo sognato dall' Empio Spinosa. Questo è un errore evidentemente dimostrato per falso; dunque è falsa l'idea della participazione prodotta, la quale al più si verifica nelle cose materiali, e divisibili.

Conviene adunque distinguere altro essere partecipare qualche cosa da Dio, e altro il partecipare qualche cosa di Dio. Il primo non altro importa, che il ricevere qualche cosa da lui, come dicesi, che uno partecipa delle grazie del Sovrano, in quanto questi gliele comparte. Ma l' altro indica avere in sè qualche cosa propria di Dio, come bestemmiano i Gentili attribuendo la divinità a loro Dei inferiori. Ora il lume della ragione è una participazione del divin lume nel primo senso, perchè da Dio comunicato alla anima a somiglianza dell' eterno suo lume, che n' è il prototipo, e l'esemplare; non nel secondo, essendo la divina essenza immutabile, e indivisibile.

CAPITOLO XIX.

L' anima dell' uomo è una sostanza in sè stessa puramente spirituale.

Siccome il dogma proposto uno è de' fondamenti, sopra de'quali fondasi la Religione, così a dimostrarlo concorrono d'accordo e la rivelazione e la ragion naturale; e quanto alla prima io argomento così. Deve l'anima umana credersi in sè stessa puramente spirituale, qualora nelle divine Scritture venga sempre indicata col nome di puro spirito; poichè un tal nome assolutamente proferito senz'altri aggiunti, che lo determinino, non significa se non una sostanza diversa affatto dalla materia; attribuendosi assolutamente anche a dio medesimo. Ora in esse ogni volta che parlasi dell'anima umana, si caratterizza col nome di spirito. Nell' Ecclesiaste *c. 12. v. 7.* parlando della dissoluzione dell'umano composto: *Revertatur*, dicesi, *pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Nel Salmo 77. *v. 39.* si adduce per motivo della Clemenza di Dio verso gli uomini, la naturale loro condizione; *Recordatus est, quia caro sunt, spiritus vadens, et non rediens.* S. Paolo nella *1.* ai Corintj *c. 2. v. 11.* fa il confronto dell'anima umana collo Spirito di Dio, e negli stessi termini si esprime *Quis enim hominum scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est; ita et quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei.* Dunque secondo le Scritture Sante la anima umana è un puro spirito diverso affatto dalla materia, e simile alla divina natura.

Lo stesso affermano i Padri, ma vaglia per tutti S. Agostino, il quale nell'Epistola *28. ad Hieron. Incorpoream*, scrive, *animam fateor mihi persuasum esse;* e sopra il Salmo *145. Enarr. n. 4. Natura animæ*, dice, *præstantior est quam natura corporis, excellit multum, res spiritualis est, res incorporea est, vicina substantiæ Dei.* Onde il IV. Concilio di Laterano nel Capo *Firmiter* professa, e definisce essere l'umana cretura costituita di corpo, e spirito; il che sarebbe ridicolo, se fosse l'anima qualche cosa di corporeo e materiale.

Dimostriamolo adesso colla ragione. Ella è cosa evidente non potere una facoltà operante qualunque siasi, produrre atto alcuno, il quale ecceda l'estensione dell' oggetto suo essenziale. Per quanto possa raffinarsi la potenza del tatto, per quanto si possa perfezionare la potenza dell'udito, mai arriverà quella a percepire il suono, nè questa a distinguere il duro dal molle. L' intelletto istesso, e la volontà per quanto si vogliano innalzare anche con un sovrannaturale soccorso, mai questa potrà volere, e amare il

bene, nè quello conoscere il vero. Ora le potenze corporee hanno per oggetto essenziale cose corporee; dunque ciò che non ha nulla di corporeo, e sensibile, da esse non si potrà percepire. Riflettiamo adesso sopra di quanto in ognuno di noi succede. Io mi applico a considerare la divina natura, e ne distinguo le perfezioni. Ammiro nell' universo l' ordine, le relazioni, che hanno tra loro le parti, che lo compongono. Considero l' ordine morale, e conosco cosa sia virtù, e vizio, cosa s' intenda col nome di giustizia, di ubbidienza, temperanza ec. Ma in tutti questi oggetti, ed altri innumerabili affatto astratti, ognuno, che non sia pazzo, vede non esservi ombra di materialità, li concepisce incorporei, ed insensibili: come adunque potrebbe una potenza corporea percepirli? Il fatto per altro, e l' intimo senso dimostrano, che si concepiscono, e che non solo si concepiscono come semplici idee, ma si confrontano, e se ne giudica la convenienza, o la ripugnanza, se ne deducono conseguenze; dunque la potenza operante non è corporea. La potenza segue la natura del principio, da cui procede, o se non se la vuole da lui distinta, l' oggetto di lei indica la qualità del potere, e natura del principio operante; dunque il principio stesso non è corporeo.

Ciò confermasi dalla natura stessa degli atti, che si producono dall' anima umana. Gli atti proprj dell' intelletto sono il concepire il pensiero, il giudicare, il discorrere. L' atto della volontà è il volere, e volere con elezione. Ma questi atti sono indivisibili, semplicissimi in sè medesimi; dunque non possono aver per principio una sostanza necessariamente estesa in ogni sua benchè minima parte. Imperciocchè primieramente per intendere bisogna concepire l' oggetto com' è in sè stesso con tutte le sue qualità. Ora supponiamo, che questo sia quadrato, essendo esteso in sè stesso: se la potenza percipiente fosse corporea, ed estesa, in lei pure si imprimerebbe l'immagine del quadrato medesimo, ma non nello stesso punto indivisibile, ma per esempio l'angolo A sarebbe rappresentato nella parte B, l' angolo B nella parte A ec. come si vede succedere nello specchio. Dunque la parte B non concepirebbe l'angolo A, nè la parte A, l'angolo B: eppure ognuno sperimenta in sè stesso, che nel punto medesimo con un atto solo concepisce tutto il quadrato; dunque l' atto è semplice, e indivisibile; dunque il principio, che lo produce, non può essere materiale.

Molto più ciò apparisce nel giudizio; poichè per formarlo conviene unire, o separare le idee tra loro consentanee, o ripugnanti. Ma se la potenza fosse corporea, come potrebbe unire, o separar tali idee, se una sarebbe a destra, l' altra a sinistra, nè la parte destra potrebbe veder la sinistra, nè la sinistra la destra? Dunque sarebbe impossibile il formare alcun giudizio. Per altro l'intimo senso ci dimostra, che giudichiamo; il consorzio coi nostri

simili ei manifesta che essi pure forman giudizj, e giudichiamo de' loro stessi giudizj; dunque il principio, che giudica, è immateriale. E lo stesso dicasi del discorso, o sia del raziocinio.

Consideriamo anche il volere. Cosa vuol dir volere? Vuol dire determinarsi attivamente a qualche cosa per qualche fine o motivo. Ora la materia è incapace di determinarsi, ma viene sempre determinata o al moto, o alla quiete da un agente a lei affatto estrinseco; dunque non può volere. Oltredichè non potendo volersi se non ciò, che prima si concepisce, e si giudica conveniente siccome due parti di materia non possono indivisibilmente conoscere la stessa parte di un oggetto, così nemmeno possono mai unirsi nell'indivisibilmente volerla; nè solo vuole, ma vuole con elezione, si determina, e muta determinazione, principia, e sospende l'azione incominciata, comanda a sensi, e si muovono in quel modo che vuole, e principiato l' imposto moto lo interrompe a talento; si prefigge un fine, e di cento mezzi ne sceglie due, e rigetta come inopportuni gli altri. Ora tutto questo procedere, che ognuno ad ogni momento sperimenta in sè stesso, può mai competere ad una sola sostanza, la cui essenza è l' inerzia, le proprietà sono tutte passive, e dipendono dalla sola estensione?

Aggiungiam finalmente anche l' argomento prodotto dall' Angelico *1. p. q. 75. a. 2.* Se l'anima, dice, fosse corporea, e materiale, non potrebbe conoscere nessun altro corpo. Imperciocchè per conoscere gli oggetti diversi come sono in sè stessi, non bisogna, che nella potenza conoscente vi sia alcuna porzione dirò così de' medesimi. Perchè il palato giudichi de' sapori, bisogna che non sia da alcun sapore alterato; perchè la vista distingua i colori, non bisogna che alcun colore l' adombri; altrimenti e la lingua sentirà tutti i sapori essere quel sapore, che la predomina, nè la vista vedrà altro colore, che quello, da cui è prevenuta. Dunque se l'anima fosse corporea non potrebbe conoscere gli altri corpi, o li giudicherebbe tutti simili al suo. Ora sperimentiamo in noi stessi, che distinguiam chiaramente, e giudichiamo della diversità de' corpi, e delle loro differenti qualità. Dunque l' anima non ha in sè nulla di materiale.

Sembra, che contra un tal dogma così decoroso alla umana natura non potesse ritrovarsi alcuno tra gli uomini, che ardisse di muover l' armi; poichè essendo tanto inclinato alla propria stima e ad attribuirsi quello ancora che non gli compete, non vi dovea esser pericolo, che delirasse a tal segno di usare ogni sforzo per degradarsi, e volersi persuadere di esser simile ai bruti, e tutta consistere la differenza nella maggior finezza della organizzazione. Eppure non solo alcuni antichi Filosofi, come riferisce S. Giustino Martire nella sua esortazione *ad Græcos*, credettero che l' anima fosse o aria, o fuoco, o esalazione, o impressione degli astri; ma

ancora il Gran Tertulliano divenuto Montanista si diede a credere la materialità dell'anima, e ciò fece, dice S. Agostino *lib. de Hæres. c. 85.* non per altro , *nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit, et ideo timuit, ne nihil esset, si corpus non esset, nec de Deo valuit aliter sapere.*

Quello però, che deve più di tutto sorprendere, si è, che a nostri tempi si trovino molti , che *data opera* con tutto l' impegno abbiano intrapreso a difendere con intollerabile audacia somigliante follia; e quasi fosse una verità, di cui dubitare non si petesse, trattano da ignoranti tutti coloro che sentono una invincibile ripugnanza a degradarsi di uomini , e divenir bestie , e questi sono que' Filosofi , che volgarmante chiamansi col borioso titolo di spiriti forti, e materialisti. Bisogna, dirà taluno , che abbiano costoro discoperti grandi argomenti per diportarsi in tal guisa. Noi gli esporremo , e ognuno potrà comprendere , che a così pensare gli ha indotti non già l' amore della verità, ma la corruzione del cuore; e bramando di godere le presenti lusinghe de' sensi senza timore, si sono sforzati di persuadersi, che tutto è materia.

Principiamo da Tertulliano. L' Evangelista S. Luca , dice , *cap. 16.* riferisce che l' anima del ricco nell' Inferno, e Lazzaro nel seno di Abramo aveano corporee membra : *Mitte* , pregava il Ricco tormentato , *Lazarum , ut intingat digitum suum in aqua , ut refrigeret linguam meam :* eppure , dice , erano anime separate dai loro corpi mortali : dunque erano materiali.

Niente provano simili espressioni , qualora riflettasi alle circostanze, in cui furono proferite, dalle quali raccogliesi essere metaforiche, non letterali. Gesù Cristo per istruire la turbe, e atterrare la superbia , e ingordigia de' Farisei , racconta l' accennata istoria , o parabola , e siccome avea parlato del ricco , e del povero viventi, così per far loro capire sensibilmente il tormento dell' uno nel fuoco eterno, e la felicità dell' altro , seguita a parlare di essi nel modo stesso, bene persuaso , che i suoi uditori intendevano, che le anime dopo morte non hanno corpo , mentre i Farisei ammettevano le sostanze spirituali. Che se per aver detto il ricco *ut refrigeret linguam meam* , debba intendersi lingua corporea , anche in noi per anche viventi, dice S. Agostino *lib. 4. de Anima , et ejus Orig. cap. 16.* dovranno attribuirsi alla nostra lingua le mani : *In nobis quoque adhuc in carne viventibus manus habet ipsa lingua corporea , quia scriptum est* mors , et vita in manibus linguæ. *Proverb. 18. v. 21.* Dovrà anche dirsi il peccato un corpo, perchè se gli attribuisce la faccia: *Non est pax ossibus meis, a facie peccatorum meorum Psal. 37. v. 4.* Ora ognuno vede , questi essere sensi assurdi , se si prendano letteralmente , e veri solo metaforicamente ; dunque lo stesso deve dirsi delle parole proposte nell' obbiezione.

Come può essere, ripigliava Tertulliano, che l'anima sia puro spirito, se riceve le impressioni del corpo, e risente in sè stessa le medesime passioni, e alterazioni? Poichè se quello si duole, essa pure si duole, e se quello gode, essa pure dilettasi, e vice versa? Oltredichè l'anima muove il corpo, ma come può muoverlo senza contatto? Ora il contatto è solo proprio dei corpi; dunque bisognà dire, che l'anima sia un corpo.

Qual sia la legge, il modo, con cui succede la comunicazione dell'anima rispetto al corpo, e del corpo rispetto all'anima, hanno i Filosofi tentato di spiegarlo, ed inventati sistemi, ma non vi sono riusciti, e però siamo circa un tal punto affatto all'oscuro, ed il Dio Creatore, che ha composta l'unione, e questa reciproca reazione, ha fatto, che ne conosciamo l'esistenza, ma ci ha tenuto celato il modo. Con tuttociò dal non saperlo comprendere, non ne seguita, che l'anima sia corpo; anzi dal non poterlo comprendere deve argomentarsi, che appunto è spirito; poichè se fosse corpo, non vi sarebbe almeno tanta difficoltà nel concepirlo. Questo però è certo, che una tale comunicazione non importa contraddizione alcuna, come la importa l'attribuire ad un corpo la facoltà di pensare, la libertà di volere, e darsi il moto. Risente adunque l'anima le impressioni del corpo, vale a dire le concepisce, le intende, ed essendo parte principale costituente l'individuo umano, in lei si eccitano quegli affetti, che sono analoghi alle impressioni dei sensi, ma sono affetti spirituali. Si duole il corpo, ella risente tristezza, si diletta, essa rallegrasi, e così degli altri. Può per ciò intendersi, servire l'immagine di due amici sinceri, e cordiali, de' quali sia, come suol dirsi, un cuore solo, e un'anima sola. Se uno s'inferma, e incorra qualche disgrazia, e poi si risani, o gli avvenga qualche felicità, l'altro in sè stesso materialmente non prova niuna di queste cose; ma solo nel primo caso sperimenta il dispiacere, e la pena, nel secondo l'allegrezza, e il contento. Così in noi l'anima unita al corpo, risente per tale unione quanto quello risente, ma nulla in lei succede, come succede nel corpo, poichè essendo di natura diversa, in maniera anche diversa, e più eccellente in lei si eccitano i suoi affetti.

Come parimente muova lo spirito il corpo, noi nol sappiamo, ma bene sappiamo che lo muove, nè in ciò può esservi ripugnanza alcuna; poichè lo spirito è una sostanza attiva, e se non ha nè mani nè piedi per toccare la materia, come un corpo tocca un altro corpo, ha il volere, e la sua naturale energia, con cui le influisce il moto. Che se ciò non può concepirsi con la chiarezza che si vorrebbe, come succede in tanti altri fenomeni naturali, si concepisce almeno con più chiarezza di quello, che possa concepirsi una serie di corpi in moto, tutti per sè inerti, e che non hanno un esteriore primo principio, che loro imprima il moto, come vorrebbero darci ad intendere i Materialisti?

Iddio, dice il gran Voltaire *lett. 3.* sopra M. Locke, è onnipotente; perchè adunque non avrà potuto dare alla materia l'attività di pensare?

Ad un argomento così stravolto rispondo con un altro argomento egualmente stravolto, ma che fa a proposito. Iddio è onnipotente; perchè adunque non potrà fare, che un circolo sia quadrato, che un uomo morto sia nel tempo stesso vivente? La risposta, con cui risolvonsi queste difficoltà, adequatamente scioglie la sua. Iddio è onnipotente, e però può fare tutto ciò che egli vuole. Ma siccome il volere una contraddizione esistente, è un volere sciocco, irragionevole, pazzo; così è impossibile, che Iddio possa volerlo; simili volontà non hanno luogo se non nelle teste de' Materialisti. Ora materia pensante è un contraddittorio, come è contraddittoria la unione dell'inerzia, e dell'estensione coll' attività, e indivisibilità nello stesso soggetto, considerato sotto lo stesso riguardo. Iddio è onnipotente, ma ciò che include contraddizione, non può essere termine della efficacia di lui, e per questo l'essenza delle cose non può da lui mutarsi, perchè sarebbero, e non sarebbero nel tempo stesso le tali nature. Tutto il difetto adunque è per parte dell'oggetto, non per parte di Dio. Egli può fare, che il circolo esista o non esista, ma non può farsi da lui un circolo quadrato, perchè dovrebbe essere e non essere circolo. Pensare, giudicare, discorrere, volere, scegliere è un agire con atti indivisibili. La materia è essenzialmente inerte, ed estesa; dunque a lei ripugnano tali atti. Dunque è impossibile, che possa ricevere da Dio tale capacità.

Ma, replica lo stesso Eroe, la materia è pur capace di molte proprietà indivisibili, la gravitazione, l' istinto nelle bestie, la loro vita, la vegetazione, sono tutte cose esistenti ne' corpi organici, e materiali; dunque l' essere, il pensare un atto semplice non prova che non possa convenire alla materia.

Quanti madornali spropositi in poche parole! Tutte le accennate proprietà, e tutte quelle che si possono immaginare esistenti nella materia, tutte sono estese, e divisibili, e lo dimostro così. Tutte le accennate, e accennabili proprietà, non sono altro che puro purissimo moto, variato secondo la varia modificazione della materia. Ora il moto è divisibile, essendo, come ognuno sa, soggetto al calcolo, a proporzioni, ad accrescimento, a diminuzione, a durazione. Dunque tutte le suddette proprietà sono divisibili; dunque è falso il suo principio, e spropositata la conseguenza, che ne deduce.

Il pensare, dice un altro, è un sentire le impressioni degli oggetti esteriori, e conservarne le tracce ricevute, de' quali il primo chiamasi sensibilità fisica, l' altro memoria. Ora questo compete, benchè in maniera inferiore, per ragione della organizzazione diversa, ancora ai bruti. Non vi è adunque tra essi, e l' uomo

differenza di principio di tali operazioni; ma è lo stesso, e solo diverso per la diversità degli organi, sicchè secondo costui, se il cavallo, il bue in vece di zampe, avesse mani, e una vita egualmente lunga, che l' uomo, e per l' opposto l' uomo avesse zampe, e non mani, e la vita della durata comune ai bruti, questi farebbero lo stesso, che si fa dall' uomo, e l' uomo nulla di più potrebbe fare di quello, che essi fanno. Questa in succinto è tutto lo sforzo, e il sugo prezioso della moderna Filosofia dei Libertini, tanto da chi ha il cuore corrotto a' giorni nostri applaudita. Non è ella un bel ritrovato per vivere allegramente senza scrupoli, e timori?

Ma, lasciando gli scherzi, non è egli un motivo questo per adorare, e temere gl' imperscrutabili divini giudizj, mentre in cotal guisa punisce la umana superbia? Vogliono costoro, abbandonata, derisa, e conculcata la Religione, che è la sola guida sicura per conoscere la verità, tutto scuoprire da sè medesimi, e cacciare dal mondo quell' Essere infinito, la cui tremenda giustizia, molesta, e conturba il loro libertinaggio; ed egli abbandonandoli a sè medesimi giustamente permette, che con tutti i loro studj, e ricerche, vadano a terminare nello sforzarsi a credere di non essere dissimili dalle bestie, se non perchè hanno le mani, e non le zampe; avverandosi di loro appuntino il detto profetico del Salmista: *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. Salmo 48. v. 21.*

Che nell' uomo, e ne' bruti vi sia la fisica sensibilità, è cosa evidente; che anche vi sia memoria, ancor questo non può negarsi; poichè hanno organi somiglianti, si vedono in essi somiglianti fenomeni, benchè in grado differente di perfezione, ed io per essere liberale voglio loro accordare, benchè sia falso, che siano in queste dette cose perfettamente eguali. Dunque hanno lo stesso principio, da cui procedono? Questo è il punto, che con tutte le loro ciarle non hanno mai, non dirò dimostrato, ma nemmeno plausibilmente provato, e nol faranno giammai.

Tutto il sensibile, che si ravvisa ne' bruti, dimostra con evidenza, che il principio, da cui dipende, è determinato ad un genere solo, e ad una sola serie di oggetti corrispondenti alla specie di ciascheduno. Nè mai si vedrà, che la bestia di una spezie operi in maniera diversa da quella degli altri individui della medesima spezie. Dunque in loro non vi è elezione. Là dove l' uomo rispetto agli stessi oggetti sensibili si determina in varie guise, piace, e si vuole da uno ciò che dall' altro si detesta, e si abbomina, ciò che voleva, non lo vuole più. Dunque in lui è libertà, e questa non può sussistere senza la universalità delle Idee, poichè queste comprendendo tutti i particolari, danno campo di confrontare, e di scegliere. Se non si avesse altra idea di pane, che

di quel di formento, potrebbe mai giudicarsi, che vi potesse esser altro pane, e sceglierne un'altra spezie come migliore? Non già. Ma perchè abbiam l'idea universale del pane che comprende tutte le varie sorte di pane, così possiamo confrontarle, e sceglierè la più piacente. Ora la fisica sensibilità non consiste se non nel moto agli organi corporei comunicato dagli esteriori oggetti, e il moto è sempre ad un solo termine determinato. Dunque non può produrre se non una particolare determinata impressione, e per conseguenza non vi è più luogo alla scelta. L'uomo per altro sceglie. Dunque il principio anche dalle sensibili operazioni nell' uomo è diverso da quel de' bruti. Un principio attivo che discerne tra impressione, e impressione, che ne calcola i gradi, che li confronta insieme, che ne afferma, o nega la convenienza, che ne deduce conseguenza, non può essere esteso, ma indivisibile, come si è dimostrato. Dunque la sensibilità fisica non prova nulla contro la spiritualità dell' anima, e la somiglianza con quella dei bruti dovrebbe piuttosto far nascere il sospetto, che in essi pure vi sia principio spirituale, di quello che negarlo agli uomini a fronte dell' evidenza.

Se l'anima umana, replicano, fosse spirito, non sarebbe soggetta alle vicende del corpo: ora ella nasce bambina, cresce, e si sviluppa col corpo, per tutto il corpo diffondesi, e finalmente invecchia con esso lui, se ne muore. Dunque è puramente materiale.

Questo veramente è un argomento degno di un materialista, perchè solo da una testa grossolana, e materiale possono idearsi somiglianti spropositi. L'anima umana non va soggetta ad alcuna delle accennate vicende. Creata dal Facitore Sovrano nell' essere suo perfetta non nasce, non cresce, non si distende, non invecchia, e non muore. Il corpo è quello, che vi soggiace, e intanto l' anima in diverso modo vi agisce, perchè a lui unita qual forma, che lo fa vivere, dalle disposizioni di lui dipende per operare. Un artefice perito, il qual necessariamente deve servirsi degli stromenti pei suoi lavori, a misura che questi sono perfetti, o logori, anche l'opera riesce più, o meno perfetta. Essendo pertanto il corpo bambino, cogli organi non per anche sviluppati, l' anima non può servirsene se non a misura dello sviluppo. Quando invecchia, gli organi sono logori, e l' anima come tali li adopra, siccome quando una gamba sia storta, o attratta, non è la anima, che per essere storta, o attratta faccia zoppicare, ma la imperfezione della gamba; e finalmente quando muore, siccome si scioglie la necessaria organizzazione a tutte le operazioni di lei come forma del corpo convenienti, così sciogliesi il nodo, che la teneva unita, ed ella parte, e si separa, ma resta in sè medesima uno spirito vivo, e sussistente, come siamo per dimostrare nel seguente capo.

CAPITOLO XX.

L' anima umana è uno spirito incorruttibile, ed immortale.

Essendo l' immortalità dell' anima umana quel dogma, che serve di fondamento a tutte le nostre migliori speranze, è piaciuto alla Providenza amorosa, che non solo la naturale ragione potesse discoprirlo, e dimostrarlo, ma ancora di manifestarlo colla chiara sua rivelazione, onde ogni dotto, e indotto potesse esserne certo, e quindi prender motivo per assicurarsi col vivere virtuoso quella eterna felicità, che venivagli preparata. Ecco pertanto come parlano le Divine Scritture. Nell' Esodo *c. 3. v. 6.* disse Dio a Mosè. *Ego sum Deus Patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob.* Ora questi Patriarchi erano già morti da molti anni. Se adunque non fossero stati viventi, e sussistenti quanto all' anima, sarebbe stato un Dio de' morti, e avrebbe dovuto dire *fui*, o *eram*, e non *sum*. Questo è un assurdo, mentre il Redentore riportando in S. Matteo *c. 22. v. 32.*, contro de' Sadducei lo stesso passo, disse: *Non est Deus mortuorum, sed viventium.* Dunque appresso lui vivevano le loro anime. Nella Sapienza *c. 3. v. 1. e seg. Justorum animæ in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. Visi sunt oculis insipientium mori....illi autem sunt in pace; e cap. 5. v. 16. Justi autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum.* Gesù Cristo in S. Matteo *c. 10. v. 28. Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timete eum, qui potest et animam, et corpus perdere in gehennam;* vale a dire condannare ad un eterno supplizio, come si spiega *c. 25. v. 46. Ibunt in supplicium æternum*, là dove de' giusti dice, *ibunt in vitam æternam.* Non può parlarsi più chiaramente.

A confermare lo stesso dogma concorrono tutti i Padri. Rechiamone alcuni. Tertulliano libro *de Anima cap. 22.*, e con lui S. Giustino *Apolog. 2.* e S. Ireneo *lib. 2. c. 33.* quantunque la credessero corporea, o vestita di sottilissimo corpo, *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem.* S. Anatasio *Orat. cont. gent. n. 33.: Si in corpore, dice, adhuc vincta, vita, quæ extra corpus, est, vivit, multo magis post mortem corporis vivet, nec vivere desinet.....idcirco enim immortalia et æterna cogitat, et sapit, quia immortalis est.* S. Agostino poi ha composto un libro intiero sopra l' immortalità dell' anima (1).

---

(1) S. Agostino ancor Catecumeno, ma vicino al suo battesimo; nell' Anno 387, e trigesimo terzo di sua età scrisse il Libro *de immortalitate animæ.* In esso adduce una congerie di argomenti co' quali pruova questa verità filosofica

A tutto ciò aggiungasi la definizion della Chiesa nel V. Concilio di Laterano sotto Leone X. *sess. 8.* in questi termini concepita : *Sacro approbante Concilio damnamus, et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortale esse*, e ne assegna la ragione, *Alias incarnatio, et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio expectanda foret, ac sancti, et justi miserabiliores essent juxta Apostolum cunctis hominibus.*

Nè questo è solo il sentimento della Cattolica Chiesa, ma di tutto il mondo dalla sua origine sino a noi. Siane mallevadore un Gentile, cioè Marco Tullio, il quale nel libro 1. delle Tusculane dopo aver detto *c. 12*, che della persuasione della vita immortale dell' anima non poteva assegnarsi il principio, e ritrovarsi in tutta l'antichità, che quanto più vicina all' origine delle cose, tanto meglio poteva esserne informata, soggiunge nel *cap. 16. Permanere animos arbitramur consensu nationum, omnium*, il qual consenso, avea detto nel *cap. 13.* doversi in ogni cosa riputare legge della natura. *Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.*

Esponiamo ora le ragioni, con cui la verità medesima si dimostra. In due maniere può una sostanza distruggersi, o perchè consumansi, e disciolgonsi le parti che la compongono, e chiamasi corruzione, qualunque poi sia la cagione, che le discioglie; o perchè una forza superiore la riduce in nulla, e annientamento si chiama. Ora nè l' una, nè l' altra di dette maniere può naturalmente aver luogo rispetto all' anima. Non la prima, poichè una sostanza spirituale non ha parti, ed è essenzialmente semplice, ed una. Dunque come può disciogliersi, e separarsi? L'argomento è di Cicerone *lib. 1. cit. c. 29.* Non la seconda. Imperciocchè o questa causa distruggitrice è creata, o è l' increata onnipotente. La prima è impossibile; poichè siccome il creare è un far passare dall'intiero non essere all' essere esistente, e l'annientare un far passare una cosa esistente al totale non essere, così non può competere ad alcuna creatura, la quale non avendo in sè se non un essere partecipato, e contingente, non può pienamente nè darlo, nè toglierlo, ma solo alterarlo. Così vediamo, che il più attivo tra gli elementi il fuoco per quanto sia intenso, per quanto possa in esso fingersi di efficacia, mai non arriva, se non a sciorre le parti,

---

e teologica-dogmatica insieme. Nel *lib. 1. Retractationum* Cap. 7. il Santo Dottore manifesta il suo dispiacere, di essersi tale libro pubblicato senza sapere egli stesso il come; poichè avrebbe voluto che restasse ignoto non già perchè fosse debole nelle ragioni, ma perchè non era stato scritto con quella chiarezza che avrebbe desiderato: *nescio*, dice, *quomodo me invito exiit in manus hominum, et inter mea opuscula nominatur: qui primum ratiocinationum contorsione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam vixque intelligatur a me ipso.*

e sempre rimane, bensì divisa e suddivisa, la materia del composto primiero, che passa solo a ricevere nuove modificazioni. Resta adunque la sola cagione increata onnipotente. Questa non ci ha dubbio ha tutto il potere di creare, e di distruggere intieramente, e un atto solo del suo sovrano volere basta per l' uno, e per l' altro; ma il punto sta a vedere, se vi sia qualche fondamento di temere, che sia per farlo. Ora io dico, che non solo non abbiamo motivo di ciò temere, ma abbiamo anzi tutta la certezza possibile per star sicuri, che non sia per farlo giammai, e lo dimostro in tal guisa. Iddio non opera se non di concerto con tutti i suoi attributi, sicchè l' effetto, che da lui si produce, non deroghi ad alcuno di essi, o vi repugni: altrimenti importando ciò imperfezione e di sapere, e di potere, sarebbe lo stesso, che farlo un Dio di stucco. Ora il distruggere l' anima ragionevole, se corrispondesse alla sua assoluta onnipotenza, ripugnerebbe alla sua sapienza, Giustizia e Bontà. Dunque nol farà mai. Ripugnerebbe alla sua sapienza, e Giustizia. Imperciocchè ad un Provisore supremo infinitamente saggio, e giusto appartiene non solo il conservare lo stabilito ordine fisico, e dirigere tutte le corporee cose ai loro fini particolari, e comuni, onde risulti la bellezza, e la perfezione del tutto; ma di conservare ancora nelle creature intelligenti, e libere l' ordine morale, e avendo loro proposti premj, se vi conformino le loro azioni, e gastighi se volontariamente se ne dipartano, deve loro tener preparati gli uni, e gli altri, e conferirli secondo il loro merito, o demerito. Ora tutto ciò sarebbe illusorio, quando vi fosse un tempo, in cui avesse a distruggere l'anima. Poichè in questa vita certo l'ordine morale enormemente perturbasi, abbondano le scelleraggini, e chi le commette, invece di gastigo riceve prosperità, e potere. Si pratica da alcuni con tenore costante la virtù a costo di sacrifizj delle cose anche più care, in mezzo ad ostacoli i più stringenti, e il frutto, che ne ritraggono, sono le derisioni degli empj, le loro persecuzioni, le oppressioni, lo spoglio ingiusto di quanto giustamente possedono. Cosa, che recava stupore anche a Geremia Profeta, e perciò *c. 12. vv. 1. e 2.* diceva a Dio: *Quare via impiorum prosperatur, bene est omnibus, qui prævaricantur, et inique agunt? Plantasti eos, et radicem miserunt, proficiunt, et faciunt fructum?* Dunque se la parola di Dio non può mancare, con cui ha promesso il premio a' buoni, e il gastigo a' perversi, non verificandosi in questa vita, per necessità deve supporsi, che debba verificarsi in un' altra, in cui si ristabilisca l' ordine perturbato, e sia intieramente premiato il virtuoso, e punito adequatamente il malvagio.

Di più. Quantunque Iddio abbia liberamente creato il tutto, e liberamente il conservi, avendo però dato alle differenti creature

nature diverse, dovea anche dare loro quello che naturalmente conviene a ciascheduna natura, *qui dat esse, dat et consequentia ad esse*, così esigendo la sua sapienza, e perfetta maniera di operare. Avendo adunque dato all' anima ragionevole un essere per sè medesimo incorruttibile, deve anche infallibilmente supporsi, che abbia avuto il disegno di sempre conservarla nell' essere ricevuto (1).

Ripugnerebbe finalmente anche alla sua Bontà; imperciocchè può mai sospettarsi, che un Dio infinitamente buono, abbia voluto creare una sostanza intelligente, e libera, e renderla capace di conseguire la sua perfetta felicità, consistente nel conseguimento di un bene infinito, a cui incessantemente aspira, e appunto perchè del continuo lo brama, in veruno dei beni di questa vita non ritrova pace, e quiete; quando poi sarebbe disciolta dal peso del corpo, in istato di ottenerlo, avesse in vece ad incontrare il massimo di tutti i mali, qual è il totale annientamento? Non sarebbe questo, un avere create sostanze sì belle, e sì perfette, non già per fare risplendere in esse il paterno suo amore, ma per renderle infelici in vita, e un nulla dopo la morte dei loro corpi? Se ciò adunque è una empietà il solo pensarlo, sarà anche una manifesta empietà il non tenere per certo, che Iddio non sia mai per distruggere l'anima umana, e per conseguenza deve asserirsi, per infallibilmente immortale.

Quanto però è mai folle nei suoi divisamenti l' umano ingegno! Cerca egli con ogni premura il modo per rendersi felice, e poi si arma per impugnare un dogma, dal qual solo dipende il conseguimento di questa vera felicità; sforzandosi di persuadere e a sè, e agli altri la terribile massima dell'annientamento, sicchè tutto finisce siccome nelle bestie, così ancora nell' uomo colla morte del corpo.

Tra pagani furono gli Epicurei, i Sadducei, e i Samaritani infra i Giudei. E tra gli Eretici un certo Dositeo, di Giudeo fatto Cristiano nel primo secolo della Chiesa. Nel principio del terzo gli Arabi, i quali insegnavano, come riferisce S. Agostino *lib. de*

---

(1) Il Filosofo Storchenav pretende che Dio *necessariamente* vuol conservare la perpetuità della esistenza e della vita dell' Anima. Se ciò fosse, la divina Onnipotenza riceverebbe limiti. Dio al certo vuole le cose fuori di lui, non necessariamente, ma liberamente; quindi sebbene non sia per annientare l'Anima creata, immortale per natura, *può* d'altronde ridurla al niente. Geremia *Cap. 10. v. 24.* pregava il Signore che non l'annientasse: *Corripe me Domine*, dicea, *veruntamen in judicio: et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.* I Teologi con S. Tommaso *1. p. q. 85. a. 5.* insegnano che Dio può fare infinite altre cose che non fa; e se poi si fa distinzione tra la necessità *assoluta*, ed *ipotetica*, si concede alla Storchenav quanto dice, nel senso però della necessità *ipotetica* o sia *ex suppositione*, come parlano i Maestri della Scuola.

Hæres. cap. 83., che l' anima dell' uomo moriva col corpo, ma che sarebbe risorta col medesimo nella generale risurrezione contro dei quali pugnò con due libri S. Giovanni Grisostomo. Nel decimo un certo Walfredo; e nel decimo quinto Ermano Rìsvich abbruciato all' Aja nel *1510*.

A tutti però hanno tolto la palma i Sociniani, ed i moderni spiriti forti, che tra le altre bellissime scoperte, colla raffinata loro Filosofia, hanno fatto ancora questa, cioè essere un inganno il credere l' anima dell' uomo immortale, mentre secondo essi, come si è veduto, consistendo nella pura materiale organizzazione, col disciogliersi il corpo, questa pure perisce.

Se bene però si rifletta, tutti costoro induconsi a così pensare, non già perchè la ragione, che tanto esaltano, loro lo persuada, mentre essa anzi dimostra tutto il contrario; ma perchè l' immortalità dell' anima diviene per loro un dogma tutto terrore. Imperciocchè volendo eglino vivere a seconda dei proprj sregolati appetiti, e coronarsi di rose, e spaziarsi per ogni prato con pienissima libertà, nè ammettendolo, non potendo più non temere un giudice, che gli aspetta per ricompensarli, secondo il loro merito per tutta l' eternità, amano meglio di credersi pure macchine, e di finire col corpo, perchè così non vi è più nulla di che temere.

Ma hanno almeno fondamenti, che con qualche apparente forza lo persuadono? Niente altro, che pure ciarle. Indichiamone alcuni. Nell'Ecclesiaste *cap. 3. v. 19.*, dicono, chiaramente esprimesi la mortalità dell'anima, mentre si paragona l'uomo col bruti, e tutti due si asseriscono della medesima condizione, vale a dire, che nulla resta dopo la loro morte: *Unus interitus est hominis, et jumentorum, et æqua utriusque conditio, sicut moritur homo, sic et ista moriuntur; similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius.* E nel Salmo *145. v. 4. Exibit spiritus ejus, et revertetur in terram suam*, dicesi dell' anima, come di tutto l' uomo; e nella Genesi *cap. 3. v. 19.: Donec revertaris in terram, de qua sumptus es, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.*

Se l'Autore delle Divine Scritture fosse stato un Materialista, potrebbero avere qualche forza i testi addotti; perchè avendo ognuno di loro il privilegio di perpetuamente contraddirsi, non si potrebbe fare gran conto delle asserzioni loro opposte, quantunque chiare, e lampanti. Ma essendo l'Autore la stessa Verità per essenza, non può sospettarsi, che ciò, che asserisce non sia vero, e per conseguenza valere la regola, che quando due testi sono in apparenza contrarj, devono conciliarsi insieme, spiegandoli coi testi chiari; essendo infallibile, che tutta la loro contrarietà consiste nella nostra ignoranza. Avendo dunque il Sacro Autore

per la bocca del Ecclesiaste asserito *cap. 12. v. 7.* che lo spirito dell' uomo alla morte del corpo se ne ritorna a Dio, e il corpo si discioglie in terra, manifestamente apparisce che l' accennato confronto da lui non si fa, se non riguardo al corpo, e alla vita animale, nel qual senso deve intendersi anche la conclusione, cioè che siccome nulla rimane di vita dopo la morte nelle bestie, così nulla rimane nemmeno dell' uomo, perchè il corpo resta un cadavere che riducesi nella terra, della quale è composto.

Che se pure si voglia pretendere avere Salomone parlato di tutto l' uomo, ancora nulla conclude, dice l'Angelico *1. p. q. 75. a. 6. ad 1.* Perchè parla in persona degli stolti, vale a dire degli empj, come si esprime più chiaramente nella Sapienza *cap. 2.* il che confermasi da S. Gregorio Magno *lib. 4. Dialog. cap. 4.* dicendo: *Hic liber idcirco Concionator dicitur*, che tanto vuol dire Ecclesiaste, *quia Salomon in eo quasi tumultuantis turbæ suscepit sensum, ut ea per inquisitionem dicat, quæ fortasse per tentationem imperita mens sentiat. Nam quot sententias quas per inquisitionem movet, quasi tot in se personas diversorum suscipit. Sed concionator verax, velut extensa manu omnium tumultus sedat, eosque ad unam sententiam revocat, cum in ejusdem libri termino ait, Finem loquendi omnes pariter audiamus:* Deum time, et mandata ejus observa, *hoc est enim omnis homo.* Sono adunque i Materialisti, che parlano in quella foggia, non sentenza del Sacro Autore; il quale tanto è lontano, che approvi il loro detto che anzi lo confuta. Imperciocchè per qual fine esorta a temere Dio, ed osservare la legge di lui, asserendo, che in ciò consiste tutta la felicità dell' uomo, se avesse creduto, che colla morte corporale tutto finisce, mentre non vi era nulla di che temere? Quello poi, che aggiunge nel verso ultimo, decide perentoriamente ogni dubbio; poichè espressamente annunzia il giudizio, che Iddio è per fare delle umane azioni, *et cuncta, quæ fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit.* Il che non succedendo in questa presente, necessariamente deve intendersi di un' altra vita.

L' altro testo vuol dire tutto l' opposto di quello, che pretendesi dagli Avversarj. Poichè se lo spirito esce dal corpo *exibit spiritus ejus;* dunque resta sussistente, mentre se finisce col corpo, non partirebbe, nè se ne andrebbe nel suo paese, cioè in quello della vita immortale. Espressione molto diversa da quella della Genesi; in cui perchè si parla del corpo solo, non si dice, che *uscirà, exibit*, ma che dovea faticare finchè ritornasse, vale a dire, si disciogliesse nella terra, di cui era composta, come dimostralo la ragione subito soggiunta *Quia pulvis es et in pulverem reverteris.* Confrontinsi questi riflessi coi testi chiarissimi recati di sopra, in conferma della cattolica verità, e si vedrà con evidenza es-

sere tutti concordi, e per conseguenza nulla valere a favore degli avversarj, la proposta difficoltà.

Una delle ragioni, replicano, con cui pretendesi di provare la immortalità dell'anima, è il desiderio, che hanno gli uomini di una perpetua esistenza. Ora questo non prova nulla; imperciocchè l'amore di sè stesso porta alla brama della propria conservazione, e a desiderarla perpetua; ciò che ardentemente si brama, facilmente s'immagina, e si crede, e quindi nacque la sicurezza di sempre esistere.

Rispondo che il desiderio della continua conservazione, non poteva mai giungere da sè solo a persuadere a tutti gli uomini la sicurezza di ottenerla. Per quanto ardente, e violenta sia la brama di un qualche bene, potrà bensì farne sognare al desiderante il possesso, ma vigilando, mai si persuaderà di averlo ottenuto, se realmente o non vegga di possederlo, o non venga almeno assicurato con tutta certezza da quegli da cui dipende, che lo conseguirà; il che nel sistema de' Materialisti è affatto impossibile; imperciocchè essendo secondo essi un tal desiderio effetto della fisica sensibilità, potrebbe bensì succedere in un temperamento placido, e circondato dalle delizie; ma in un temperamento truce e crudele, angustiato dalle miserie, e dalle traversie, come potrebbe nascere, se per rimedio essi medesimi suggeriscono il barbaro rimedio del suicidio. Oltredichè, se secondo essi tutto è materia soggetta a continui cangiamenti, come con tal principio tenuto per certo, può nascere la persuasione indubitata di una perpetua conservazione?

Noi sì possiamo con tutto il fondamento dedurlo; perchè ammettendo un Provisore Sovrano saggio, ed amoroso, dobbiamo conchiudere, che se in tutti impresse il desiderio della immortalità, non lo fece per ingannarci, ma perchè procurassimo col vivere virtuoso di meritarcela accompagnata da una somma felicità. Non bisogna adunque prendere le cose isolate, ma unite insieme. Si supponga, come si è dimostrato con evidenza, esservi questo Provisore Supremo, che ha destinati gli uomini ad una eterna beatitudine; si supponga in essi un'anima spirituale, che conosce questo termine fortunato, e in sè risente la brama di conseguirlo, e poi allora vedrassi, se il desiderio di sempre esistere in tutti gli uomini sussistente sia un argomento, che dimostri la sicurezza della immortalità.

Noi desideriamo, insistono, la vita del corpo, eppure il corpo finisce. Non desiderano molti le ricchezze? Eppur non le ottengono. Perchè adunque non si potrà desiderare l'immortalità, quantunque non si possa ottenere?

Rispondo, che il desiderio perchè sia tale, e non una pazzia, deve essere ragionevole, vale a dire di un bene, che possa conse-

guirsi colla interposizione de' mezzi adattati, ed opportuni. Ora il desiderio della vita del corpo, e delle ricchezze, perchè sia tale, deve essere della vita, che compete al corpo secondo la disposizione del Sovrano moderatore, e delle ricchezze convenienti al proprio stato per avere una decente, e non incomoda sussistenza; e però chi bramasse la vita temporale del corpo eterna, sarebbe un pazzo, come pazzo sarebbe un mendico, se desiderasse le ricchezze di un gran Monarca. Lo stesso deve dirsi del desiderio della immortalità. Se non fosse possibile, se non avessimo fondamenti sicuri dell'esistenza di lei, sarebbe un desiderio irragionevole, e al più una semplice velleità; come lo è nel sistema de' Materialisti. Ma avendo tante prove e intrinseche, ed estrinseche, che ci assicurano, che vi è questa vita immortale, giustissimo è il desiderio, che nutriamo di conseguirla. E quindi argomentar conviene, che siccome acciò l'uomo conservasse a norma della divina disposizione il corpo, gl' inspirò il desiderio moderato della vita corporale; acciò si mantenesse la società, gl' inspirò la moderata premura delle ricchezze; così perchè lo avea destinato ad una vita immortale, gliene inspirò il desiderio; e però dal medesimo giustamente conchiudesi, che essendo universale di tutti gli uomini, realmente sussista una tal vita, non potendo essere inutilmente inspirato da un Dio, che non può nè ingannare, nè ingannarsi.

Dicono finalmente. L' anima è il principio della sensibilità; morto il corpo, più questa non sussiste; dunque finisce con esso lui anche il principio che lo rendeva sensibile.

Questo argomento se lo avea già molti secoli avanti proposto l' Angelico sotto altri termini nella *1. p. q. 75. a. 6.* nella *3.* obbiezione; e noi applicheremo la risposta di lui al proposito nostro. L'anima, è verissimo, è il principio di tutti i movimenti sensibili, e organici del corpo, perchè questa separata, esso rimane un tronco; ma ciò che prova? Dunque finisce col corpo? Sciocchissima conseguenza. Perchè potesse questa dedursi, bisognerebbe dimostrare che l'anima umana tutta consiste nell' essere puro sensibile principio del moto, e non avesse altra sorta di operazioni, perchè cessando allora il fine, per cui fu prodotta, con ragione potrebbe conchiudersi, che finisca. Ma l' essere di principio sensitivo è una proprietà dirò così inferiore dell'anima, un operare, che le compete come forma destinata ad animare il corpo; la prerogativa sua principale, ed essenziale è l' essere intelligente, cosa affatto diversa dall' essere di sensitiva. Ora l' intendere, anche ammesso, che sino a tanto che se ne sta unita al corpo, debba da lui dipendere per ricevere le immagini degli oggetti, separata che ne sia, in lei sussiste, nè ha più bisogno del ministerio degli organi corporei, e intende, e vuole anzi in un modo più libero, e più perfetto. Se adunque in lei sussistono le sue proprie, ed essenziali opreazioni,

dalla distruzione del corpo non ne segue la distruzione dell'anima. Ecco le dimostrazioni, con cui i moderni rischiaratori del mondo vogliono persuadere e a sè, e agli altri il proprio totale distruggimento. Veramente fanno bene a chiamarsi spiriti forti, perchè vi vuole una forza molto violenta per istravolgere la ragione in guisa che creda le pazzie più stravaganti per verità, e si abbandoni la persuasione di esser uomo per equipararsi ad un bruto.

CAPITOLO XXI.

L' anima umana non solo fu formata spirituale, ed immortale, ma dotata di libero arbitrio, che in lei tuttora sussiste.

Prima di dimostrare la proposta Cattolica verità, che contiene la più bella delle naturali prerogative, con cui il Creatore amoroso, e benefico ha voluto abbellire l'anima umana, fa d' uopo esporre, in cosa propriamente consista l'idea del libero arbitrio, che non può meglio spiegarsi se non colla Dottrina veramente Angelica di S. Tommaso *1. p. q. 82. a. 1.* Essendo l' intelletto quella potenza la quale ha per oggetto il vero, e la volontà quella, che ha per suo oggetto il bene, siccome quello necessariamente conosce una verità manifesta, come sono i primi principj per sè noti; così la volontà necessariamente ama, e tende nel bene escludente ogni male, nè può in verun conto appetire qualunque cosa, che abbia ragion di male. Ora egli è evidente, che siccome l' intelletto alle verità, che non sono necessariamente dedotte da' primi principj, vi presta bensì il suo assenso, ma in maniera, che può anche non prestarlo, supposto che a lui si presenti qualche ragion più forte, che elida la forza di quelle, che prima lo avevano persuaso; così la volontà rispetto a beni particolari può amarli, e non amarli, o rigettarli, secondo che le vengono rappresentati più, o meno partecipanti la ragione di bene, o depravati dalla ragione di male, la quale sempre vi si ritrova, perchè essendo beni limitati, non possono comprendere ogni sorta di bene.

Ecco adunque l' idea del libero arbitrio. La volontà è una inclinazione dell'anima, che viene diretta dall' intelletto, e per conseguenza ama, e vuole secondo che quello le propone gli oggetti. Le propone egli il bene in comune, e siccome sotto di un tal riguardo è un bene, che esclude ogni ombra di male, e comprende ogni immaginabile perfezione; così essendo evidentemente bene, necessariamente dall' intelletto si conosce per tale, e come tale senza deliberazione o consulta lo propone alla volontà, e questa necessariamente lo ama come quello, che intieramente appaga tutte le brame di lei; e questa cognizione, ed amore le viene comunicato dal Creatore medesimo, come prima cagione di ogni azione

delle creature. Ma rispetto a beni particolari l' intelletto deve esaminarli per vedere in quali prevalga la ragione di bene in ordine al conseguimento della beatitudine, che dalla volontà si cerca, e brama, e però può bene proporli come uno più conveniente dell' altro, attese le circostanze, ma non come unico, e solo, perchè essendo, come abbiam detto, finito non comprende ogni bene, e però include qualche ragion di male. La volontà adunque li accetta, ma non assolutamente, perchè potendo l' intelletto giudicar altrimenti, essa pure può rigettarli. Il libero arbitrio adunque consiste nell' attività, che ha l' anima di scegliere, e rigettare, di volere, e non volere qualsivoglia oggetto particolare.

Quindi ne nasce quella serie ammirabile di atti, che in ogni elezione deliberata produconsi, benchè in un istante succeda, non avendo le potenze spirituali bisogno di successione di tempo per operare, cioè prima la cognizion dell' oggetto, e la proposta di lui alla volontà come appetibile, dalla quale nasce in lei l' inclinazione a volerlo, ma inefficace, con cui semplicemente lo approva, e nol rigetta. Indi l' intelletto, che lo contempla, lo giudica possibile a conseguirsi, e da una tale proposta la volontà si accende a positivamente volerlo con intenzione efficace. Ma per ottenerlo sono necessarj i mezzi; e l' intelletto procede alla loro inquisizione, e ricerca, li considera, li confronta, e quelli, che giudica più convenienti presceglie, e con indifferenza li espone alla volontà, la quale pure colla medesima indifferenza li approva, ed elegge; fatta la quale elezione l'intelletto determina l' esecuzione de' mezzi, e la volontà li fa porre in opra dalle corrispondenti potenze, dal che nasce il conseguimento del fin preteso, per cui e l' intelletto pienamente, e praticamente lo conosce, e la volontà lo possiede, e lo gode. Cose tutte, che se non vi fosse libero arbitrio, non potrebber succedere, ma a somiglianza de' bruti per via d'istinto alla proposizion dell' oggetto necessariamente seguirebbe sempre il trasporto della volontà verso il medesimo senza che trattener si potesse. Da tutta questa teoria facilmente apparisce darsi nell' uomo due sorte di volontario, uno che chiamasi necessario, o spontaneo, e l'altro libero; necessario è quello, che procede dalla volontà in maniera, che non può far a meno di non produrlo, com' è l' amore del bene in comune, e della propria felicità. Libero è quello, che si fa con elezione, e in tal modo il produce, che può anche non produrlo.

Deve però osservarsi, che nello stato presente può ciò in due maniere succedere, vale a dire, o volendo con elezione uno de' due estremi contraddittorj come volere, o non volere, volere l'atto, o sospenderlo; e questa chiamasi libertà di contraddizione, la quale è il vero costitutivo del libero arbitrio, e ritrovasi in Dio, e in tutte le sostanze spirituali. E volendo con elezione uno degli

estremi tra loro contrarj, come il vizio, o la virtù, l'atto virtuoso, o la colpa, e questa chiamasi libertà di contrarietà, la quale essendo una imperfezione della creatura, che per essere defettibile può discostarsi dalla regola della equità, per questo non ritrovasi in Dio, nè fu in Gesù Cristo, nè negli spiriti beati comprensori; ma solo negli uomini viatori, e ne' dannati (1).

Premesse queste necessarie nozioni avanziamoci adesso a dimostrare la cattolica verità. Parlando il Savio nell'Ecclesiastico *c. 15. v. 14. e seg.* del primo *Uomo* dice così: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit in manu consilii sui; adjecit mandata, et præcepta sua, si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere.* Ora se l' uomo fosse stato creato senza libero arbitrio, come potrebbe dirsi lasciato in potere del suo consiglio? Ov' è necessità. non vi è deliberazione. Non sarebbe pazzo colui che vedendo un altro oppresso dalle catene, e chiuso in forte torre gli dicesse essere in suo potere il determinarsi ad uscirne? Come Iddio avrebbe potuto imporgli precetti colla promessa di concedergli una sussistenza felice, se non fosse stato in suo potere l' adempierli, o trasgredirli?

È vero, che Adamo peccando, restò come vedremo, siccome in tutto il resto, sconcertato, e corrotto, così anche nella volontà rimase ferito, e però non è più così spedita, e forte a voler il bene, e rigettar il male, come era prima della caduta, ma non fu estinto, e ancora nell'uom sussiste quanto all'essenziale il vero libero arbitrio. Di fatto le divine Scritture espressamente lo attestano. L'Ecclesiastico sopraccitato *v. 17., e seg.* proseguendo l'argomento, parlava agli uomini del suo tempo, eppure dice loro: *Apposuit tibi aquam, et ignem, ad quod volueris porrige manum tuam: ante hominem vita, et mors, bonum, et malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* Caino certamente uccise Abele dopo il peccato di Adamo, e nondimeno gli disse Dio *Gen. 4. v. 7. Sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius* (2). Mosè nel

(1) È uopo notare, la libertà detta di *contrarietà* diversamente trovarsi nell' uomo viatore, e nel dannato. La volontà di costui è confermata ostinatamente al male: non così quella del viatore. Questi liberamente sceglie tra il bene ed il male, ed è flessibile or all' uno, ora all'altro. *Liberum arbitrium*, dice l' Aquino *2. 2. q. 14. a. 3. ad. 3*, *remanet quidem semper in hac vita vertibile.* Il Dannato d'altronde, inchiodato inflessibilmente al male, non può fare uso di libertà se non tra male e male, come al contrario il Comprensore, confermato nel bene, usa la sua libertà tra bene e bene. *Homines*, dice il citato Dottore d' Aquino, *quandiu vivunt, possunt ad fidem converti quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono vel malo, sicut post exitum ab hac vitu* (3. p. q. 52. a. 6. ad 3.): cioè come sono i Comprensori confermati al bene, ed i Dannati al male.

(2) Questo testo sembra inopportunamente allegato dall'Antore. Unendolo con la metà precedente del versetto settimo, s' intende chiaramente la forza del

Deuteronomio c. 30. v. 19. *Testes*, dice, *invoco hodie cœlum, et terram, quod proposuerim vobis vitam, et mortem, benedictionem, et maledictionem; elige ergo vitam, ut et tu vivas, et semen tuum.* E finalmente per lasciare gli altri nel 2. *de' Re c. 24. v. 12.* in tal forma parlò Dio pel Profeta Gad a Davidde: *Trium tibi datur optio, elige unum, quod volueris ex his, ut faciam tibi.* Cosa possa dirsi di più chiaro per supporre nell'uomo la libertà dell' arbitrio dopo il peccato, non saprei.

Lo stesso affermano i Padri; vaglia per tutti S. Agostino. Nella Lettera 47., o 215. scritta a Valentino, e suoi Monaci dice di avere fatto ogni sforzo, perchè *in fide sana Catholica perseverent, quæ neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam, sive in bonam; neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid.* E *lib. 1. cont. duas Epistolas Pelagian. c. 2. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quæ in Paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam .... Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccet, maxime omnes, qui cum delectatione peccant, et amore peccati, hoc eis placet, quod eis libet.* Con tutta ragione adunque il Sacro Concilio di Trento *sess. 6. c. 5*, definì: *Siquis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum, et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam; anathema sit.*

Ma non è solo l'autorità, che ci obblighi a così credere, anche la ragion naturale evidentemente il dimostra. L'uomo deve credersi libero di libertà di arbitrio, se in sè ogni individuo della spezie umana risente in tutte le sue azioni la facoltà di farle, e non farle; poichè consistendo, come abbiam detto, l' essenza della libertà nella elezione, se ognuno ha in sè questo potere di eleggere tra due opposti, deve per necessità credersi libero. Ora si ricerchi a qualunque per rozzo, e stupido che sia, se mentre cammina, può, se vuole, fermarsi; se mentre mangia, può gettar via il cibo, se mentre sede, può determinarsi ad alzarsi, e camminare? Si ricerchi ad un Mercante qualunque, se avendo stabilito di fare il tal commercio, possa variarlo, o sospenderlo, se avendo radunato il danaro, possa, se vuole, consumarlo inutilmente? E così degli altri, e tutti ad una voce rispondono, che in sè risentono un tal potere. O dunque sono tutti liberi; o Iddio,

---

passo. La Vulgata dice. *Nonne si bene egeris, recipies: sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? sed sub te erit appetitus ejus* (h. c. peccati), *et tu dominaberis illius.* Volendo dire il Sacro Testo: il desiderio, e la operazione del peccato è sotto il dominio della tua libertà.

che fa a tutti concepire per intimo senso con tutta la chiarezza possibile di avere una tal facoltà, continuamente c' illude, e ci inganna. Questa è un'empietà, che ripugna alla infinita sua perfezione; dunque è infallibile nell' uomo l' esistenza della libertà dell' arbitrio.

In secondo luogo dov' è necessaria determinazione ad una cosa sola, non vi può essere direzione morale; poichè a cosa servirebbe? Comandisi ad un peso, che non discenda, o che discenda per altra linea, che retta, egli cadrà sempre a perpendicolo, e convincerà di pazzia il comandante. Ora dal principio del mondo sino a dì nostri, Iddio prima di tutti, e poi tutti i Capi delle famiglie, tutti i Padroni rispetto a loro servi, tutti i Fondatori delle Repubbliche, e Regni, tutti i principi hanno fatto precetti, e Leggi per regola de' costumi de' loro sudditi. O dunque tutti furono pazzi credendosi di poter dirigere soggetti liberi, mentre erano tante statue; tutti ingiusti nel punire, e premiare chi non poteva acquistare nè merito, nè demerito; o tutti credettero, che vi era negli uomini la facoltà di ubbidire, e di disubbidire, di conformarsi, e di opporsi alle loro ordinazioni. Il sentimento di tutti gli uomini è voce della natura, e questa viene dall' Autore della medesima; dunque e l' uno, e l'altra ci dice che siamo liberi.

Finalmente la qualità istessa de' motivi, per cui veniamo indotti a preferire un partito ad un altro, la nostra libertà ci dimostra. Imperciocchè questi non sono se non cagioni morali, che persuadono l' intelletto, col fare a lui concepire essere cosa più conveniente l' uno dell' altro. Un amico, che venga sopraffatto da disgrazie, le manifesta ad un suo amico lontano, e la necessità, in cui trovasi del suo soccorso. Il figlio unico di questo secondo parimente, ed in eguale distanza gli fa sapere, che ritrovasi alquanto aggravato da leggiero incomodo, e che desidera di vederlo. Ecco due partiti da prendersi, ma in tal maniera, che prendendo l' uno, bisogna mancare all'altro. Ma il cuor ragionevole, pesate le circostanze viene indotto piuttosto a soccorrer l' amico, che rivedere il figlio; chi può negare, che ciò non nasca da elezione libera, prodotta da motivi, che nulla hanno di fisico, e materiale, e però affatto inerti a muovere una macchina necessariamente determinata ad un moto solo? E se l' amico fosse necessitato a volere, non è evidente, che dovrebbe piuttosto tendere alla visita del figlio come a lui più congiunto di sangue, che a soccorrer l' amico, il quale non gli appartiene se non per titolo di società, e per motivi affatto estrinseci all' essere suo naturale? Se adunque a questi dà la preferenza sopra del figlio, lo fa, perchè comparate le urgenze, giudica più conveniente l' uno dell' altro; dunque consiglia. e sceglie, e però è libero.

In due Schiere dividonsi i nemici di questo dogma eretici, e li-

bertini materialisti ; e con diversi generi di armi si sforzano di atterrarlo. Lutero nel suo libro *de Servo Arbitrio*, e Calvino *lib. 1. Inst. c. 15.* § *8.* insegnarono, che col peccato di Adamo siasi intieramente estinto nell' uomo il libero arbitrio, nè avere altra libertà, che dalla violenza ; e per provarlo argomentano in tale forma. In tutti que' luoghi delle Scritture, in cui si parla di operar il bene, tutto si attribuisce a Dio, e niente all' uomo, se non in apparenza. In Ezechiele *c. 18. v. 31.* si dice : *Facite vobis cor novum, et spiritum novum ;* chi mai sognò, dicono, che ciò sia in potere dell' uomo ? E però Iddio per lo stesso Profeta *c. 36. v. 26.* dice : *Dabo vobis cor novum, et Spiritum novum ponam in medio vestri.* Se l' Apostolo ai Filippensi *c. 2. v. 12.* scrive *Cum metu, et tremore salutem vestram operamini*, nemmen questo è in potere dell' uomo ; perchè soggiunge : *Deus est enim, qui operatur in nobis velle, et perficere.* Dunque per salvare la verità di tali espressioni, non può altro dirsi, senonchè attribuiscansi le predette operazioni all' uomo, non perchè sia esso l' operante, ma perchè Iddio in lui le produce ; sicchè l' uomo altro non è, se non un morto istromento nella divina mano, come la verga in mano di Mosè.

Per mandare in fumo somiglianti argomenti convien premettere una dottrina, che non può negarsi se non da un materialista. Iddio come prima cagione universale, e suprema, è il principio di tutti i movimenti delle cagioni seconde sia nell' ordine fisico, sia molto più nell' ordine sovrannaturale. Ma siccome queste cagioni altre sono necessarie, ed altre libere ; così da lui, che le fece, e le conserva nell'essere loro dato, si muovono necessariamente le prime, e le altre liberamente. Opera adunque in esse Dio, ma realmente operano anche le creature. Iddio diede all' uomo la facoltà d' intendere, e di volere ; ma perchè intenda, e voglia, da lui si deve l'applicazione all' atto ; ma sotto questa applicazione è forse Dio, che intenda, e voglia nell'uomo ? Stoltezza sarebbe il dirlo ; è l'uomo stesso, che intende, e vuole, come dimostra ad evidenza in ciascuno l' intimo senso. Veniamo al caso nostro. Quando si tratta di un atto sovrannaturale, non v' ha dubbio, che l' uomo in sè non ha forza di produrlo, altrimenti non sarebbe più sovrannaturale. Bisogna adunque, che Iddio rischiari colla sua grazia l' intelletto, e inspiri alla volontà la dilezione, affinchè conosca, ed ami il bene sovrannaturale, e l' ajuti a procurarselo, e conseguirlo ; ma è nondimeno l' intelletto, che con tal lume confortato intende, è la volontà dalla divina fiamma accesa che ama, e vuole ; e siccome la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona ; quindi ne segue, che le azioni sovrannaturali provengono e da Dio, e dall' uomo, e sono nel tempo stesso, e doni di Dio, e merito nostro ; perchè la luce somministrata all' intelletto

fa, che con indifferenza giudichi come più conveniente l' oggetto sovrannaturale, e l' amore inspirato alla volontà, che in tal maniera lo ami, che assolutamente potrebbe non amarlo. *Ideo enim hæc*, dice S. Agostino sopra il capo citato di Ezechiele al *c. 11. de Prædest. SS.*, e lo stesso dicasi di quel dell' Apostolo, *et nobis præcipiuntur*, *et dona Dei esse monstrantur*, *ut intelligatur*, *quod et nos ea faciamus*, *et Deus facit ut illa faciamus; sicut per prophetam Ezechielem apertissime dicit*, ego faciam, ut faciatis. *Locum ipsum Scripturæ*, *Fratres Charissimi*, *attendite*, *et videbitis illa Deum promittere se facturum ut faciant*, *quæ jubet ut fiant*. E S. Leon Magno *serm. 5. in Quadrag. Lapides*, così parla, *rationabiles sumus*, *et viva materies; sic nos auctoris nostri extruxit manus*, *ut cum opifice suo etiam is*, *qui reparatur*, *operetur*. È adunque inetto l' esempio della verga, poichè questa era un istromento inanime; laddove l' uomo è un istromento, se così può chimarsi, vivo, che opera cooperando alla mozione del suo Creatore, e riparatore.

Che se S. Giovanni *c. 8. v. 34.* dice, che *omnis*, *qui facit peccatum*, *servus est peccati;* e l' Apostolo nella *2. a Timoteo c. 2. v. 26.* lo esorta a correggere i delinquenti, *ut resipiscant a diaboli laqueis*, *a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem*, non vuol già dire, che i peccatori abbiano perduta la libertà dell' arbitrio; ma che sono voluntarj schiavi del demonio, perchè seguendo le maligne suggestioni di lui, e non volendo reprimere i moti sregolati delle proprie passioni, adempiono la di lui volontà. Gli stessi testi confermano l' interpretazione, poichè per peccare vi vuole libero arbitrio; dunque chi pecca, liberamente pecca, e la servitù è una servitù volontaria, dalla quale può liberarsi coll' ajuto della grazia, come dimostra il testo dell' Apostolo, il quale avrebbe esortato Timoteo ad un impossibile, se avesse creduto ne' peccatori estinto il libero arbitrio, mentre le esortazioni, e le correzioni non si fanno nelle macchine, nè alle statue; ma al più avrebbe detto, che pregasse Dio, acciò operasse in essi la conversione; ma esortandolo alla correzione, acciò se Dio conferisse loro la grazia, si convertissero, *ut resipiscant*, riconosce in essi il potere di cooperare.

I Giansenisti attaccano lo stesso dogma per altro verso: vogliono essi, che la libertà sussista nell' uomo, quando opera senza esser forzato, nè essere necessaria la libertà della necessità, o ricercarsi l' indifferenza della elezione, supponendo, che questa sia intieramente perita pel peccato, e però Giansenio *lib. 3. de statu naturæ lapsæ c. 20.* espressamente asserisce essere il libero arbitrio senza la grazia *peccati servum*, *sublata funditus indifferentia proxima ad bonum*, *et ad malum*. Ed eccone i loro fondamenti.

Supposto, che l' uomo sia libero dalla violenza, quantunque necessariamente voglia qualche cosa, realmente però la vuole; ora questo volere è abbastanza libero per meritare, e demeritare; poichè S. Agostino *lib. de nat. et gratia c. 46.* giudica cosa assurdissima il dire, che non appartenga al voler nostro ciò che non possiam non volere: *Per quam absurdum est, ut ideo dicamus, non pertinere ad volunatem nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus.* E l' Angelico *q. 22. de verit. a. 1. Libertas secundum Augustinum opponitur necessitati coactionis, non autem naturali inclinationi.* E aggiungonò l' esempio di Dio medesimo, il quale è perfettamente libero, benchè il Padre necessariamente generi il Figlio, ed entrambi necessariamente spirino lo Spirito Santo, e di Cristo, il quale meritò la nostra Redenzione, benchè fosse necessariamente impeccabile.

Confermano il lor pensare anche colla ragione. Imperciocchè, dicono, le spezie contengono in sè tutta la natura del genere, tanto è vero animale l' uomo, quanto il cavallo, ed il cane. Ora la libertà generica si divide nella libertà dalla violenza, e nella libertà dalla necessità; dunque anche nella prima sussiste la ragione di libertà. In secondo luogo: quanto più si conosce la bontà di un oggetto, tanto più si ama; ora la libertà è più perfetta, quanto è più perfetta la cognizione; dunque essendo la cognizion necessaria più perfetta della indifferente, mentre questa, e non quella può soggiacere ad errore, sarà anche più perfetta la volontà, e più liberamente vorrà l' oggetto proposto.

Rispondo che tutti questi, ed altri argomenti, che possono da costoro prodursi, sono puri miserabili equivoci, che con una sola risposta intieramente dileguansi. Consistono essi nel confondere perpetuamente due differenti riguardi, sotto i quali deve considerarsi la volontà umana, cioè e come proprietà essenziale della natura, e come un' attività di determinarsi ad operare, sotto il primo riguardo importa una inclinazion necessaria diretta dalla cognizione parimente necessaria al bene in comune; sotto il secondo è una inclinazione al bene particolare diretta dalla cognizione particolare di quel tale oggetto. Nel primo senso non è libera, perchè opera determinata ad una cosa sola; ma nel secondo è indifferente perchè sceglie, e rigetta come più le piace, nel modo che abbiamo di sopra esposto. Quindi altro è il semplicemente volontario, ed altro il libero: quello consiste nel portarsi la volontà senza violenza al bene proposto, questo suppone elezione, e intanto vuole l' oggetto, perchè gli piace il volerlo; per altro potrebbe del pari rigettarlo, ed eleggerne un altro.

Ciò supposto, quando l' uomo vuole senza violenza il bene comune, non ci ha dubbio, che non sia un atto del suo volere, ma

è un atto spontaneo, e necessario, non libero, mentre certo non può volere se non colla volontà, che allora opera come natura, non come potenza, che si determini. E in tal senso parlano ne'luoghi opposti S. Agostino, e l'Angelico, poichè quando parlano della volontà come libera, escludono sempre la necessità. *Cum potestas datur*, dice il Primo *lib. 1. Retract. c. 22. non necessitas imponitur*, e il secondo *1. p. q. 82. art. 1. ad 3. Electionem non esse de fine*, ecco la volontà operante come natura, *sed de his, quæ sunt ad finem*, ecco la volontà operante come potenza, che si determina, e sceglie. Il che confermasi dalla definizion della Chiesa, la quale condannò la 67. proposizione di Bajo, che diceva: *Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod necessario facit*. L'esser adunque libero dalla violenza costituisce bensì il volontario, e lo spontaneo, ma non il vero libero arbitrio pel quale ricercasi il potere di scegliere, e di determinarsi; e però il negare la necessità della indifferenza, è lo stesso, che negare all'uomo la libertà, e farlo divenire simile a bruti, ne'quali parimente ritrovasi lo spontaneo.

Gli esempi addotti sono affatto fuor di proposito. Poichè Iddio è bensì libero rispetto agli effetti, che produce fuori di sè, ma non è libero rispetto alle *intranee* sue, essenziali ed ineffabili emanazioni, le quali sono soltanto volontarie in quanto procedono dalla volontà, che opera come natura, non come potenza, che si determina con indifferenza: altrimenti siccome gli effetti esterni son contingenti, perchè potevano non prodursi, così sarebbero contingenti i termini della Divina Generazione, e spirazione, e per conseguenza sarebbe un distruggere la Trinità.

Cristo meritò la redenzione benchè impeccabile, perchè il poter peccare non è di essenza della libertà, ma una imperfezione, mentre importa un potere di scostarsi dalla regola della equità, ed è piuttosto impotenza, che potere. Ma era libero con perfettissimo arbitrio, perchè morì, perchè volle; ed elesse la morte tra gli innumerabili mezzi, che avea, per redimere il genere umano, come più conveniente al fine da lui preinteso, e la sola forza di eleggere costituisce l'essenza della libertà.

Equivoci parimenti sono le proposte ragioni. Poichè la prima distingue la libertà in due spezie, che non sono spezie di libertà, ma di volontà, e il termine di libertà nel senso avversario non vuol dir altro, che esenzione, e questa dividesi come in due spezie, cioè in esenzione dalla violenza, e in esenzione dalla necessità, che poi significa lo stesso, che volontà operante come natura, e operante come potenza, che si determina. Per altro prendendosi il nome di libertà nel vero e proprio senso cioè per potere o attività di eleg-

gere tra due partiti, è un essere indivisibile, che non può suddividersi in altre spezie, come lo essere di animal ragionevole.

La seconda poi, perchè confonde la maniera generica, dirò così, con cui opera la volontà, colle maniere diverse particolari. Mi spiego. La volontà è una potenza cieca, e però deve esser diretta dalla cognizione, perchè *nihil volitum, quin præcognitum*. Quindi è verissimo, che quanto è più perfetta la cognizione, nasce ancora nella volontà più intensa l' inclinazione, e l' amore. Ma questa più perfetta cognizione può riguardare diversi oggetti particolari, e può riguardare il bene in universale; se questo sia l'oggetto, è cognizione necessaria, e nella volontà produce un amore necessario, e tanto più spontaneo, quanto è più eccellente la cognizione, come succede ne' Beati, che vedono Dio com'è in sè stesso. Ma se la cognizione riguarda oggetti particolari, quanto è più perfetta, tanto più rettamente giudica del loro merito, e li preferisce uno all'altro, e la volontà tanto più volentieri li abbraccia; ma siccome quella forma sempre con indifferenza il suo giudizio, sicchè potrebbe variarlo, così la volontà in tal maniera li ama, che potrebbe o non amarli, o rigettarli: sta adunque colla perfezione della cognizione inconcussa la libertà dell' arbitrio.

Altra schiera di nemici ora si avanza per combattere lo stesso dogma, e sono i Filosofi Libertini Materialisti, o Fatalisti, i quali a differenza de' precedenti assolutamente negano all' uomo la prerogativa della libertà, laddove i mentovati ne lo privano solo per motivo della colpa. Ascoltiamoli.

Ogni cagione, argomentano, perchè passi dalla indifferenza allo attuale operare, deve essere in qualche maniera da un' altra cagione determinata. Ora la volontà non si determina all'atto se non per via del consiglio: vuole adunque questo consiglio; ma perchè voglia un tal consiglio, è necessario, che preceda un altro consiglio, e per conseguenza un altro atto della volontà, che voglia quel consiglio, e così fino all' infinito, il che essendo impossibile, bisogna ammettere una cagion superiore estrinseca alla volontà che la muova ad operare. Ma ciò supposto, la volontà non è più libera, perchè da altri determinata a volere.

Rancida objezione probabilmente copiata dall' Angelico, nelle questioni disputate *q. 6. de malo, argom. 20.* alla quale egli stesso risponde, ammesso il principio, e negando la conseguenza dedotta. Imperciocchè essendo Iddio prima universale onnipotente cagione, da lui tutte le cagioni dipendono nell'operare e ricevere il primo eccitamento; ma siccome sono state tutte da lui prodotte, così pure sa, e comprende la natura di ciascheduna, e come devono operare. Quindi muove le necessarie in modo loro conveniente, e fa che operino senza deliberazione, come ne' bruti. Muove le libere, ma non distruggendo la loro data libertà, ma eccitandole ad eser-

citarla, vale a dire a deliberare, e a scegliere quello, che giudicano conveniente. Dunque la volontà mossa non è mossa necessariamente, ma dalla mozione ricevuta intraprende l'esercizio della sua libertà. Avranno forse gli avversarj il coraggio di asserire che perito artefice non sappia muovere una macchina da lui fatta senza distruggerla? Rendiamo ciò sensibile con un'immagine. Un Padrone ha al suo servizio un uomo, ed un cavallo, che da lui spedir si vogliono in certo luogo determinato. Tutti due prima dell' ordine del Padrone sono indifferenti all'andare, e a restare, nè si muovono. Emana l'ordine, eccoli tutti due in moto. Ma chi sarà così pazzo a credere, che l'ordine si eseguisca nel modo stesso dal servo, e dal cavallo? questo lo eseguisce perchè viene condotto, nè può ricalcitrare al medesimo; quegli lo eseguisce, ma liberamente, sicchè se non volesse potrebbe bensì il Padrone castigarlo o cacciarlo di casa, ma non costringerlo a volere quello, che non vuole, e tanto è ciò vero, che molte volte il Servo prudente fa mutar parere al Padrone, e ritrattare l'ordine dato. Così anche nel caso nostro. Tutto è soggetto all'universale Padrone, egli solo può far passare dalla indifferenza all'atto, ma movendo secondo la diversa lor condizione le cose soggette, tutte si applicano a loro modo, necessariamente le necessarie, e liberamente le libere, e perchè questo succeda, loro inspira il primo giudizio, necessario rispetto al bene universale, e la necessaria inclinazione verso il medesimo; è posto questo venendo ai beni particolari, succedono in esse le deliberazioni, ed i voleri indifferenti, siccome si è di sopra spiegato. Non vi è adunque alcuno processo all'infinito, e si dà la prima cagione movente, senza lesione della libertà dell' arbitrio.

Che che sia della prima cagione, soggiungono, egli è certo, che la volontà è determinata a volere dalle impressioni de' sensi, che da lei non dipendono, e però non liberamente, ma necessariamente la tirano dietro a sè.

L' argomento è verissimo nel sistema de' Materialisti, poichè non ammettendo nell'uomo altro principio, se non materia, siccome un corpo urtato, e spinto da un altro corpo più forte, necessariamente deve seguire l'impressione ricevuta, così deve succedere il medesimo nella macchina formata a norma del Materialismo, e uomo denominata. Ma noi, che con tutto il genere umano, e per intimo senso, e per forza di raziocinio evidente, siamo convinti di non essere pure macchine materiali, ma di avere in noi un principio vivificante, un vero spirito in sè medesimo sussistente, ma destinato dal Creatore a formare colla materia organizzata lo individuo umano, rispondiamo essere l'argomento proposto una vera pazzia. Di fatto qualunque oggetto, (e supponiamo pure, per essere liberali, che l'anima riceva tutte le idee per via de' sensi,)

che possa presentarsi alla volontà, è cosa evidente, non essere quello infinitamente perfetto. Dunque racchiudesi in lui mancanza di perfezione compita, e per conseguenza cosa, che non può eccitare amore, ma avversione nella potenza, che cerca, e brama naturalmente una felicità, che intieramente l'appaghi; dunque necessariamente non può essere attratta, ma ella liberamente abbraccia quel tale oggetto, perchè le piace, e se volesse, come molte volte succede, in vece di amarlo, lo può abborrire, e dopo appena esserle piaciuto, detestarlo, e fuggirlo. Lo ama, perchè l'intelletto dopo avere consultato glielo propone come conveniente al suo fine, cioè come mezzo per ottenere la sua felicità, ma può rigettarlo, supposto che la ragione le mostri nella consulta, che ne fa, la inconvenienza di lui; lo scegliere adunque tra gli altri, e per conseguenza liberamente.

Quando, replicano, all'intelletto dell'uomo si presentano due oggetti uno conosciuto migliore dell'altro, egli non può scegliere il peggiore; ma è costretto a scegliere il migliore; dunque non è più libero.

Equivoco miserabile. Altro è necessità assoluta, e altro necessità ipotetica, o condizionata. Un infermo tutto paralitico è assolutamente necessario a giacersi, perchè non ha in sè forze bastanti a sollevarsi. Un sano, che sta sedendo, finchè sta sedendo, non può camminare; ma darà forse l'animo ai Materialisti di dire, che sia la stessa necessità dell'uno, e dell'altro? Il fatto stesso gli smentirebbe; perchè il sano siede per riposarsi, e si alza quando vuole, e giudica più conveniente l'alzarsi, e camminare. Così la volontà vuole la propria felicità necessariamente, nè può fare a meno di non volerla; ma rispetto ai mezzi di conseguirla, sceglie i migliori, non per necessità che lo stringa, ma perchè prudentemente operando deve fare così; per altro in sè risente il potere di rigettarli, non già nel punto stesso, che li vuole, poichè implica contraddizione; ma successivamente, rinnovando la considerazione, e la consulta colla ragione. Quante volte infatti sorpreso l'uomo da violenta passione, non si determina a volere un oggetto, ma poi riflettendo più seriamente lo abborrisce e detesta? La scelta adunque importa solo una necessità di prudente discernimento, non una necessità assoluta, che la strascini, ed a cui non possa, volendo, resistere, come succede nel sistema materialista. Producònsi da costoro altri argomenti, o per dir meglio sofismi, ma tutti collimano cogli addotti, e colle esposte dottrine ben ponderate, con tutta facilità mandansi in fumo.

CAPITOLO XXII.

L' anima del primo uomo fu da Dio creata dal nulla ; e parimente quelle degli altri tutti non si producono per via della corporale generazione , ma nel corpo , che si concepisce, ognuna in particolare si crea.

Quantunque la sentenza della immediata creazione delle anime ragionevoli , per molti secoli sia stata o apertamente impugnata da alcuni, o riguardata da molti , come incertissima , e però vi sia qualche Teologo , che asserisca non appartenere alla fede. Contuttociò siccome sono cinquecento e più anni , che concordemente da tutti i Dottori Cattolici si professa , e s' insegna ; così per quanto vogliasi giustificare il dubbio degli antichi , presentemente però dice l' Estio *lib. 2. dist. 17. §. 15. Post tot gravissimas de ea re Theologorum Scolasticorum disputationes , re diligenter excussa , omnibusque in unam sententiam indubitanter euntibus, non poterit profecto maxime temeritatis notam effugere, siquis deinceps vel diversam opinionem elegerit , vel adhuc dubitandum putaverit.* Di fatto in quanti punti presentemente dogmatici non hanno gli antichi innocentemente dubitato , ed anche tenuto il contrario ; che nel decorso si è scoperto l' errore , e definita la verità ?

Vediamo primieramente , come parlino le Divine Scritture della formazione dell'anima del primo uomo. Descrivendo Mosè nel *cap. 1.* della Genesi la creazione delle cose corporee , dopo avere detto, che Iddio creò il Cielo , e la Terra ; e che questa era affatto spoglia , venendo alle altre indica , che furono formate dal preesistente soggetto. *Germinet terram herbam virentem , et facientem semen. v. 11., Producant aquæ reptile animæ viventis , v. 20. e v. 24. Producat terra anima viventem in genere suo , jumenta , et reptilia , et bestias terræ secundum species suas* , e ogni uno intende , che furono bensì create , perchè avanti nulla di esse vi era di esistente ; ma che furono all' onnipotente comando dalla terra prodotte. Ma quando *cap. 2. v. 7.* si descrive la formazione dell' uomo , si dice bensì , che Iddio formò il corpo di lui di terra *de limo terræ*, ma quanto all' anima , ch' egli medesimo gliela inspirò *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*. Partì adunque questo spiraglio vivificante immediatamente da Dio , e si unì al corpo ; dunque fu immediatamente creato , e non estratto da altro preesistente soggetto.

In secondo luogo. Dovunque nelle Divine Scritture parlasi della produzione delle anime umane , a Dio solo si attribuisce. Formasi Eva , e viene presentata ad Adamo , perchè le imponga il suo no-

me caratteristico, e Adamo adduce prima la ragione del nome, che vuole imporle col dire: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea; Hæc vocabitur virgo; quia de viro sumpta est.* Ma se gli fu rivelato il modo della formazione del corpo, certo avrà anche saputo l' origine dell' anima di lei: perchè adunque non disse, *et anima de anima mea*, se non creata, ma dalla sua propagata si fosse; ed essendo la parte più principale, senza dubbio l' avrebbe espressa, come importante una maggiore, e perfettissima partecipazione dell' essere suo. Dunque la riconobbe, non da sè prodotta, ma da Dio immediatamente creata. Si parla della formazione dell' anima, sotto il nome di cuore giusta la consueta frase della Scrittura nel Salmo *32. v. 15.*, e si dice per carattere della Divinità, che Iddio è quegli, che la produce una per una. *Qui finxit singillatim corda eorum.* In Zaccaria *cap. 12. v. 1.* che la produce nell' uomo stesso: *Fingens Spiritum hominis in eo.* Nell' Ecclesiate *cap. 12. v. 7.* che alla dissoluzione del composto se ne ritorna a Dio, che l' avea data, *et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Ora se non si producessero per creazione immediata, ma per via di propagazione di anima in anima, come il corpo si propaga dal corpo, possibile, che in verun luogo non vi si fosse indicata? Per altro non importando assurdo alcuno la creazione, ma anzi essendo convincentissime le ragioni, per non dire evidenti, che dimostrano l' assurdità della propagazione, con tutto il fondamento fa d' uopo il conchiudere, che le mentovate autorità intendersi debbano letteralmente; e quantunque espressamente non lo asseriscono, il volerle intendere altrimenti, è senza dubbio un violentarne il senso, che supposta la spiritualità dell' anima, naturalmente esibiscono. Produconsi adunque secondo la Scrittura le anime ragionevoli da Dio per creazione immediata, non già si propagano.

Vediamo come ne parlino i Padri. S. Ilario *lib. 10. de Trin. cap. 20.*, dice, avere il Verbo preso dalla Vergine il corpo, non l' anima, *cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio ex carne fit*, *e cap. 21. Ut per se* (*Christus*) *sibi assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit, quæ utique nunquam ab homine gignentium originibus præbetur.* S. Girolamo nel *lib. advers. error. Joan. Jerosol.* chiama una tal sentenza propria della Chiesa; poichè sfidandolo a dire chiaramente il proprio sentimento circa l' origine dell' anima, se credeva con Manicheo, o con Origene, o con quelli, che la volevano propagata, oppure *an certe, quod Ecclesiasticum est, secundum eloquia Salvatoris . . . . quotidie Deus fabricatur animas, cujus vellefecisse est, et conditor esse non cessat.* E S. Ambrogio, per lasciare gli altri, *lib. de Arca, et Noe cap. 4. Plerumque Angelos filios Dei vocat Scriptura, quia ex nullo homine generantur animæ.*

Quello però che deve togliere ogni dubbio circa una tale verità si è l'autorità del quinto Lateranese Concilio sotto Leone X. *sess. 8.* il quale così si esprime: *Sacro approbante Concilio damnamus, et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes: cum illa non solum vere, et per se et essentialiter humani corporis forma existat.... verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.* Se adunque secondo il Concilio, in ogni corpo s'infonde, conviene dire, che si crei; poichè per via di propagazione, non s'infonderebbe, ma si trasmetterebbe insieme col corpo.

Molte ancora sono le ragioni, che ciò persuadono, ma siccome tutte si fondano sopra la spiritualità di lei, così ne addurremo una sola, che si propone così. Se l'anima umana si propagasse, è non si producesse immediatamente da Dio per creazione, ciò non potrebbe succedere, se non per mezzo della corporale materia, che serve alla generazione del corpo. Ma ciò è impossibile sotto qualunque aspetto concepire si voglia. Imperciocchè o ciò dovrebbe succedere per via di qualche particola dell'anima del generante, che si separasse dalla medesima, e insieme colla corporea materia si trasfondesse nel generato; o perchè alla stessa corporea mater a si comunicasse qualche spirituale virtù, capace a produrre uno spirito; o finalmente perchè la materia medesima producendo il corpo, facesse, che nel medesimo si formasse anche l'anima, come succede nei bruti, non essendovi altro modo, per cui la Natura possa operare nella produzione di qualche cosa, dovendo sempre presupporsi un soggetto, che riceve l' azione di lei. Ora il primo è impossibile; perchè una sostanza spirituale è semplicissima, e indivisibile; non può adunque da lei separarsi particola alcuna. Il secondo parimenti, perchè un accidente, o modificazione spirituale, non può avere per soggetto il corpo; dunque nemmeno la materia instromento della corporale generazione, potrà in sè ricevere una spirituale virtù, per poter produrre uno spirito. Il terzo poi, perchè il corpo non può produrre uno spirito; altrimenti si darebbe un effetto e più nobile, e di una natura affatto diversa della sua immediata efficiente cagione. Dunque per qualunque verso si consideri una tale propagazione, comparisce impossibile, e per conseguenza essendo dogma di fede, che ogni uomo vivente ha un'anima spirituale, deve necessariamente inferirsi, che in lui s' infonda da Dio immediatamente, per via di verissima creazione.

Contra la esposta verità pugnarono direttamente o Eretici, come Tertulliano, e gli Apollinaristi, o autori di niun conto; e benchè S. Girolamo attribuisca la sentenza della propagazione

dell'anima, ad una gran parte degli Occidentali *et maxima pars Occidentalium;* contuttociò Gennadio *lib. de Ecclesiast. Dog. cap. 14.*, dice *aliqui Latinorum præsumptores*, e certamente più celebri, come S. Ilario, e S. Ambrogio abbiamo veduto, che non credevano così.

Altri, e furono molti, e principalmente S. Agostino, non vedendo maniera più opportuna per ispiegare la trasfusione del peccato originale nei discendenti da Adamo, come insegna la fede, stettero perplessi, e dubitarono, se l'anima si propagasse dall'anima de' genitori, o si creasse immediatamente da Dio. Di questi non diremo nulla, perchè nulla dissero di positivo, tanto più, che il dubbio è sciolto dall'autorità del citato Concilio Lateranese; oltredichè lo stesso S. Agostino assegna la maniera, con cui trasfondesi il sopradetto peccato, senza ricorrere alla traduzione dell'anime; finalmente perchè anche dato, che non si potesse plausibilmente spiegare un tale misterio, non deve ricorrersi ad un assurdo, mentre i dogmi devono credersi, e non pretendere di spiegarli colla umana ragione.

Vediamo ora, se i fondamenti, su cui si appoggiavano i primi, e pei quali dubitavano gli altri, sieno di alcun valore. Primieramente allegavano varj testi della Scrittura. Si legge pure, dicevano, nella Genesi *cap. 2.*, che Iddio cessò dal creare nel giorno settimo? Dunque le anime non si creano, ma si propagano. Di fatto, perchè l' anima di Adamo fu creata, si dice, che *inspiravit in facie ejus spiraculum vitæ;* ma di Eva solo si narra la formazione del corpo, e nulla si aggiunge dell'anima. Nel Levitico *cap. 17. v. 14.* si dice che *anima omnis carnis in sanguine est.* Ora il sangue si propaga da Padre in figlio, per la corporale generazione; dunque anche l'anima.

Nulla provano simili autorità. Non la prima, perchè la cessazione dell' operare di Dio, riguarda la sola creazione delle spezie delle cose, che comporre doveano l'universo, ed è verissimo, che Iddio finì nel giorno settimo di eseguire l'ammirabile suo disegno. Ma supposta la creazione, era necessaria la loro conservazione, perchè negl' individui sussistessero le spezie create. Avendo adunque creata la spezie umana, composta di corpo, e di spirito, e non potendo propagarsi lo spirito, come propagasi il corpo, appartiene alla sua Providenza, che vuole sussistente la spezie, il dare ad ogni individuo la forma, e non potendosi fare per altra via, che per quella della creazione, per questo continua a crearla; ma tal creazione non riguarda la produzione di una nuova spezie di cose, ma la semplice conservazione della già creata, e però anche in questo senso disse il Redentore, che il Padre di lui, ed esso medesimo seguiva ad operare.

Se rispetto ad Eva non si aggiunge l' *inspiravit;* non è perchè

non si sia eseguito, ma perchè non era necessario l' esprimerlo. Imperciocchè avendolo detto di Adamo. e avendo soggiunto che Eva era un ajuto simile ad Adamo, *Adjutorium simile sibi*, ognuno poteva arguire, che avendo lo stesso principio spirituale vivificante per forma, era stato prodotto nella stessa maniera, che quello dell' uomo. Il testo poi del Levitico non vuol dire altro, se non che il sangue essendo il principale istromento della vita animale, senza del quale l' anima non può mantenere la vita sensitiva, e vegetante: per questo si dice, che l' anima consiste nel sangue, non quanto all' essenza, ma quanto all' azione conservante la vita (1).

Ma il corpo, soggiungono, non può essere soggetto del peccato, ma l' anima sola. Ora è di fede, che ogni uomo nasce col peccato originale: come adunque l' anima lo contrae, se viene creata, non propagata da quella de' Genitori? Poichè essendo immediatamente dalle mani di Dio, non può certo venire da lui contaminata.

A questo argomento, che era l' Achille degli avversarj, che ammettevano l' esistenza del peccato originale, in primo luogo rispondo, che ad essi pure appartiene il recarvi una conveniente risposta; imperciocchè pel Battesimo il peccato Originale nell' anima intieramente cancellasi; come adunque l' anima de' Genitori battezzati può produrre un' anima contaminata da una colpa, che in sè non ha? Ciò che essi diranno a noi, noi pure loro lo replicheremo. In secondo luogo avrebbe qualche forza l' argomento, quando prima si formasse il corpo, e poi fuori del corpo si creasse l' anima, e a lui si unisse; perchè essendo una sostanza sussistente per sè, non potrebbe contrarre la colpa, se non o colla propria volontà, oppure che Iddio la creasse macchiata. Ma è di fede, che l' anima come vera forma del corpo non si crea fuori di lui, ma nel punto stesso, in cui la materia è disposta,

---

(1) Aggiungasi. La voce *anima* nel testo citato del Levitico, come avvertono Cornelio Alapide, e Silvio, secondo S. Agostino, denota *vita*, conservata dal sangue, come dice l' Autore. Ascoltasi il S. Vescovo d' Ippona che comenta il passo: *Nunquid nam si animam pecoris sanguinem dicimus, etiam anima hominis sanguis putanda est? Absit... An quia vitale aliquid est in sanguine, quia per ipsum maxime in hac carne vivitur, qui in omnibus venis per corporis cuncta diffunditur, ipsam vitam corporis vocavit* (L'autore del Levitico) *animam, non vitam, quæ migrat ex corpore, sed quæ morte finitur?* Dunque, secondo S. Agostino, l' anima che si dice esser nel sangue, dinota la vita corporale che finisce con la morte, non già è la vita immortale dell' anima, la quale emigra dal corpo. Conchiude il S. Padre: *Si quisquam putat animam pecoris esse sanguinem, non est in ista quæstione laborandum. Tantum ne anima hominis, quæ carnem humanam vivificat, et est rationalis, sanguis putetur, valde cavendum est, et hic error modis omnibus confutandus.* Vid. Quest. *in Leviticum* q. 57.

in lei producesi l'anima, ed essendo la materia viziata, perchè discendente da un principio viziato, anche essa ne resta contaminata. Imperciocchè il peccato Originale, come vedremo, non è un peccato, che riguardi la sola persona, ma riguarda tutta la natura umana, e perciò chiamasi *peccatum naturæ*. Ora la natura umana non consiste nell'anima sola, ma nella unione dell'anima, e del corpo; dunque formandosi per via della naturale generazione un individuo della natura infetta, deve nascere infetto in tutte le sue parti costituenti l'essenza. Iddio pertanto crea l'anima pura per quanto è dalla parte sua; ma il corpo, che la riceve, dovendo avere una forma viziata, è il motivo, per cui resta contaminata, cioè priva della giustizia originale, ed esposta alla ribellione della parte sensitiva, e alle corporali miserie.

Questo deve intendersi parlando contra la propagazione dell'anima dall'anima preesistente; poichè se alcuno pretendesse, che la sola materia istrumentale della generazione, fosse la cagione della propagazione dell'anima nel generato, e in tal caso, siccome manifestamente ammetterebbe la materialità dell'anima, così sarebbe una vera, e sfacciata eresia, e un puro materialista, contro del quale abbiamo già con evidenza dimostrato, essere l'anima ragionevole un puro spirito. *Ponere*, conchiude l'Angelico *1.p. q. 118. art. 2. Animam intellectivam a generante causari, nihil aliud est quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore, et ideo hæreticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.* Alle quali parole, se avesse l'Estio *dist. 17. v. 14.* fatto riflesso, non avrebbe ingiustamente tacciato il S. Dottore di poco cauto, poichè non parla egli, come si vede, della sentenza presa nel senso: che si prendeva da S. Agostino, ma nel senso de' veri Materialisti, dei quali lo stesso S. Agostino *epist. 190. ad Optatum* disse *: illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque eas ex parentibus tradi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri : quo perversius quid dici potest ?*

CAPITOLO XXIII.

Fu l'uomo creato ad immagine, e somiglianza di Dio ; e da lui gratuitamente arricchito della immortalità, e della giustizia Originale.

Tra le grandiose dimostrazioni di benevolenza, con cui si compiacque la Divina Bontà di onorare la umana creatura, non può mettersi in dubbio che non debbasi annoverare in primo luogo,

e come il fondamento, per cui se le conferirono tutte le altre, l'averla cioè formata a sua immagine, e somiglianza. Così in fatti espressamente attestano le Divine Scritture. Nella Genesi *cap. 1. v. 26. Faciamus hominem*, così si esprime egli stesso prima di crearlo, *ad imaginem, et similitudinem nostram*, e *v. 27.* si espone, e conferma la esecuzione del disegno, *et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum, et fœminam creavit eos.* Lo stesso ripetesi nella Sapienza *cap. 2. v. 23.*, nell'Ecclesiastico *cap. 17. v. 1.*, e nella 1. ai Corinti *cap. 11. v. 7.*

Concordemente i Padri confessano il medesimo, variando solo nel definire, in cosa precisamente consista la ragione di detta immagine; se bene però si rifletta, non sono tra loro nemmeno in ciò contrarj, perchè tutte quelle prerogative particolari in cui ciascuno la ripone, sono tutti motivi, per cui giustamente l'uomo al suo Creatore rassomigliasi, e siccome tutte si fondano nell'avere l'uomo in sè uno spirito intelligente, e libero, così tutte in certo modo confluiscono a stabilire l'esposizione, che ne fa l'Angelico *1. p. q. 93.* negli articoli *1. 4. 5.* e *6.*, tutta conforme anche all'idea, che ce ne somministra in varj luoghi S. Agostino; che in ristretto io propongo così. La ragione d'immagine essenzialmente ricerca, che sia espressa, e presa dall'originale, e per questo, dice il S. Dottore, un ovo è bensì simile ad un altro ovo, ma non può dirsi immagine di lui, perchè nnn è espresso, o preso dall'altro quanto alla rappresentazione. *Imago enim dicitur ex eo, quod agitur ad imitationem alterius.* Di più si ricerca, che la somiglianza, perchè possa dirsi vera immagine, debba essere o secondo la spezie, o almeno secondo qualche specifica proprietà, e per questo un verme, che nasce dal corpo umano, non si può dire immagine dell'uomo, perchè quantunque sia nato da lui, non ha niente, che sia proprio della natura umana, ma soltanto conviene nel gènere di animale; nè parimente un soggetto imbiancato dicesi immagine della bianchezza di un altro, perchè è una qualità comune, non propria della natura di quel soggetto.

Ciò supposto, fissiamo ora uno sguardo nell'Originale Divino, come ce lo rappresenta e la ragione, e la fede, ed indi rivolgendolo all'uomo vedremo verificarsi appuntino la divina espressione, che sia stato fatto *ad imaginem Dei*, non già perfetta, ed eguale, perchè questa è alla creatura impossibile, ma che si accosta in tal maniera al Divino Prototipo, che con tutta ragione può dirsi vera immagine di lui. *In homine dicitur esse imago Dei*, così il S. Dottore citato, *non tamen perfecta, sed imperfecta*, perchè avea detto immediatamente *in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum; et hoc significat Scriptura, cum dicit homi-*

nem factum ad imaginem Dei, *præpositio enim* ad *accessum quemdam significat quod competit rei distanti.* Iddio è purissimo Spirito, che intende, e vuole; e l'uomo ancora ha in sè una anima, puro Spirito dotato d' intelligenza, e di volontà, per cui può intendere, ed amare principalmente lo stesso Dio in primo luogo con cognizione, ed amor naturale; ed essendo questa capacità fondata nella natura stessa dello spirito, è a tutti gli uomini comune, nè questa spezie d'immagine giammai si perde, nemmeno pel peccato, ma solo imbrattasi, e si oscura. In secondo luogo può conoscerlo, ed amarlo, come oggetto sovrannaturale in questa vita per mezzo della fede, e della carità, e questa immagine è dell' altra più perfetta, ma che può perdersi colla colpa. Finalmente in quanto lo conosce, e lo ama perfettamente nella Patria celeste, in cui *similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* con una eterna immutabile perseveranza. Onde la Glosa ordinaria sopra il versetto del Salmo 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, distingue nell' uomo tre immagini, cioè *creationis*, *recreationis*, *et similitudinis. Prima invenitur in omnibus hominibus. Secunda in justis tantum. Tertia vero solum in Beatis.*

Siccome poi Iddio in sè stesso non solo è uno nell' essenza sua spirituale, ma è ancora Trino nelle Persone, che procedono con ordine di origine l'una dall'altra; così ha voluto parimente che nell' uomo venisse in qualche modo impressa ancora l' immagine di così augusta prerogativa. Il che spiegasi dall' Angelico stesso *a.* 7. in questa guisa. Consistendo la ragione d' immagine nella rappresentanza dell' originale quanto alla spezie, nella maniera che è possibile, l' immagine della Trinità non può prendersi se non in ordine alla maniera di esistere delle divine Persone. Ora queste distinguonsi in quanto una procede come Verbo generato dall' intelletto del Padre, l' altra come amore, che procedendo dalle loro volontà unisce il Padre, e il Figlio; e non potendosi dare in Dio ombra alcuna di *potenzialità*, come parlan le Scuole, tutto per conseguenza consiste in un atto purissimo, e semplicissimo. Ora l' uomo forma egli pure il suo Verbo coll' attual cognizione, cioè l' immagine dell' oggetto, che contempla, ed intende, e dal Verbo nasce l' amore, ai quali atti, se hanno per oggetto Iddio, si verifica, che l' anima, per quanto a creatura può convenire, forma un Verbo, in cui rappresentasi Dio, ed ama lo stesso Dio; e però conchiude, che *primo, et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus.* Ma perchè nella creatura gli atti suppongon gli abiti, e le potenze corrispondenti, da cui procedono; così soggiunge, *secundario, et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.*

Quindi ne segue, che quantunque non sempre l' anima formi tali atti, come succede nel sonno, perchè però in lei sempre rimangono gli abiti, e le potenze, così virtualmente in essa sempre sussiste la divina immagine della Trinità. Onde disse S. Agostino *lib. 14. de Trin. c. 4. Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione, atque intellectu ad intelligendum, et conspiciendum Deum potest, fuit in ea Dei imago.*

Contro di una tal verità niuno si sognò mai di combattere, se non per conseguenza di sistema, chi nega l' esistenza di Dio, e fa dell'uomo una macchina pura materiale come sono gli Atei e materialisti già da noi confutati. Mentre gli stessi Antropomorfiti errarono bensì nel costituire la ragion d' immagine nel corpo, perchè credevano per ignoranza, che Iddio fosse corporeo, ma pur l'asserirono; e avrebbero pensato, e detto vero nella loro ipotesi, se in vece di dire essere l'uomo quanto al corpo immagine di Dio, avesser detto essere vestigio di lui, il che compete a tutte le materiali creature, come osserva lo stesso Angelico *a. 6.* imperciocchè siccome il vestigio indica l'impressione del piè, che lo produsse, così ogni creatura materiale rappresenta la sua primaria cagione, come effetto di lei, ma non può rappresentarla come immagine, perchè nulla ha in sè di simile nella spezie, essendo di natura totalmente diversa.

Oltre l' impronto della divina sua immagine conferì colla creazione la divina Beneficenza all'uomo gratuitamente anche l'immortalità (1).

Due parti contiene la proposta Cattolica verità, e tutte due di fede, cioè, e che l' uomo sia stato creato immortale, e che una tale prerogativa fu a lui conferita come dono gratuito, e non come conseguenza appartenente, e connessa colla sua natura. Dimostrano la prima parte i testi evidenti delle divine Scritture. Nella Genesi *c. 2. v. 17.* riferisce Mosè, che alla intimazion del comando di non mangiare del frutto dell' albero della scienza, vi aggiunse Dio la minaccia di morte, se lo avesse trasgredito. *In quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris;* e di poi intimando ad Adamo *c. 3. v. 19.* la pena di sua trasgressione, gli disse, che avrebbe dovuto procacciarsi il vitto col sudore della sua fronte, e fatica *donec revertaris in terram, de qua sumptus es, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.* Ora sarebbe stata una pe-

(1) Avverta subito il Lettore che per *immortalità* qui non s'intende quella dell' anima. Di questo dogma l' Autore ha trattato al *Cap. 20.* Qui parla della immortalità del Corpo, opposta alla morte, che S. Agostino dice essere *ubi Corpus privatur Anima (Lib. 13. de Civ. Dei) Cap. 12.* Adamo ebbe il gratuito dono della immortalità, onde il suo Corpo non subisse la dissoluzione, e la sua anima non si separasse da questo. Peccando perse siffatto gratuito privilegio. S. Agostino, *loc. cit.*, novera più morti, che Adamo incontrò col peccato. Leggasi.

na ridicola indegna della Maestà del Sommo Giudice, se Adamo non fosse stato fatto immortale; poichè anche non mangiando, tanto, e tanto sarebbe morto; come sarebbe ridicolo, se un Sovrano minacciasse ad un povero contadino di spogliarlo di una dignità, o titolo, che mai non ebbe. Nella Sapienza parimente si attesta, che *Deus mortem non fecit c. 1. v. 13.*, e nel *cap. 2. v. 23.* che *creavit hominem inexterminabilem.* E S. Paolo ai Romani *c. 5. v. 12.*, chiama la morte effetto del peccato. *Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors, etc. 6. v. 23.* la denomina ricompensa di lui *stipendia peccati mors.* Fu adunque l' uomo creato immortale.

E così appunto fu definito nel II. Concilio Milevitano nell'anno *416. can. 1.* (1):*Quicumque dicit Adam primum hominem mortalem factum; ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.* Lo stesso fu definito anche nel II. Concilio di Oranges l' anno *529. can. 2.* E finalmente nel S. Concilio di Trento *sess. 5. can. 1. Si quis non confitetur primum hominem Adam ... incurrisse per offensam prævaricationis ... mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus . . . anathema sit.*

E l'Angelico *1. p. q. 97. a. 1.* ne assegna la convenienza. Tutte l' opere di Dio, dice, uscirono dalle mani di lui perfette ognuna nell' esser suo; essendo adunque l'anima una sostanza eccedente per essenza la natura della materia, fu cosa conveniente, che se le conferisse tal forza, che potesse conservare il corpo immune dalla corruzione, che in lui naturalmente produr potevano i principj contrarj, di cui è composto.

Era adunque l' uomo immortale, ma non per conseguenza necessaria di sua natura, ma per puro gratuito dono del Creatore; così ha definito la Chiesa condannando la proposizione 75. di Bajo, che era così concepita: *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio;* e quanto giusta sia

(1) Milevi è una Città di Affrica nella Numidia, ed era sede episcopale. In questa Città si celebrarono due Concilj il primo nell' anno 402. essendo Primate Santippo. Il secondo, di cui parla l' Autore fu celebrato da 61. Vescovi della Numidia, essendo Primate Silvano di Zumna. Intervennero tra questi S. Alipio, S. Agostino, Severo di Milevi, Fortunato di Cirta. L' oggetto di discutere gli errori de' Pelagiani, tra' quali era questo riferito dall' Autore. La falsa dottrina di Pelagio e Celestio fu discussa, e da Padri Milevitani condannata, come parimente era stata proscritta dal Concilio di Cartagine celebrato nel medesimo anno 416. Ma da'Padri di amendue questi Concilj la Causa discussa fu deferita ad Innocenzo I. Romano Pontefice, per apporre la sua definizione. Molto altro potrebbesi dire di questo Concilio, ma recheremmo oltraggio alla brevità. Legga il Lettore Natale Alessandro *Sec. V. Cap. 3. a. 4. §§ 5. e 6.*

stata una tale censura, lo dimostrano le Scritture di sopra allegate, in cui si dice, che Iddio creò l' uomo immortale, e che la morte fu pena del peccato. Ora se l' immortalità fosse stata una naturale appendice, siccome il peccato non distrusse le facoltà naturali, così non avrebbe distrutta l' immortalità.

E lo stesso dicono i Santi Padri. Vaglia per tutti S. Agostino, nel *lib. 1. de Pecc. mer. c. 3.* attribuisce ad un prodigio della Onnipotenza la invariabile conservazione di lui. *Si Deus Israelitarum vestimentis, et calceamentis præstitit*, i quali per sè stessi erano corruttibili, *quod per tot annos non sint obtrita, quid mirum si obedienti homini ejusdem potentia præstaretur, ut animale, ac mortale habens corpus, haberet in eo quemdam statum, quo sine defectu esset annosus, tempore, quo Deus vellet a mortalitate ad immortalitatem sine media morte venturus?* E però osserva nel *cap. 4.*, che l' Apostolo ai Romani *c. 8. v. 10.* disse, che corpus quidem mortuum est propter peccatum; *vigilantissime non ait mortale, sed mortuum* (1) perchè avanti il peccato per sè stesso era corruttibile, e mortale, benchè non fosse per incorrere nè la corruzione, nè la morte. E nel *lib. 6. Oper. Imperf. cont. Julian. c. 36.* ascrive al primo Adamo la morte come pena del peccato, e al secondo la Risurrezione come frutto della Redenzione di lui. Ora questa è un dono gratuito; dunque anche l'esenzion dalla morte non era naturale, ma gratuita.

Quindi l'Angelico *2. dist. 19. q. 1. a. 2.* conchiude, che l'uomo prima della colpa era in certo modo, e mortale e immortale; era mortale per natural condizione, perchè constante di parti, che naturalmente potevano separarsi, corrodersi, consumarsi. Era immortale, perchè essendo la immortalità un privilegio della grazia, come scrisse dappoi *1. p. q. 76. a. 5. ad 1.* poteva non incorrer la morte col mantenersi innocente; onde non era una immortalità perfetta, e inamissibile come quella de' Beati nel Cielo dopo l' Universale Risurrezione, ma imperfetta nel poter non morire, laddove quella consiste nel non potere morire: *Quodammodo erat mortalis, in quantum poterat mori, et quodammodo immortalis in quantum poterat non mori.*

Quantunque però l' immortalità conferita ad Adamo provenisse principalmente dalla grazia infusa nell' anima dal Creatore; concorrevano però molti altri soccorsi alla esecuzione di un tal dise-

(1) Abbiamo creduto mettere sotto gli occhi del Lettore l' intero testo di S. Agostino, esponente il passo di S. Paolo, onde quello più chiaramente ne afferrasse il senso: *Puto*, dice, *quod non expositore, sed tantum lectore opus habet tam clara et aperta sententia.* Corpus, *inquit, mortuum est, non propter fragilitatem, terrenam, quia de terræ pulvere factum est, sed* propter peccatum, *quid amplius? et vigilantissime non ait mortale, sed mortuum. Lib. I. de Peccator. merit. Cap. 4.*

gno come cagioni possiam chiamarle secondarie, e parziali. Confluiva adunque alla conservazione di lui l'ottima costituzione, e temperamento del corpo, per cui non così facilmente potevano introdursi le alterazioni, che in un altro meno ben disposto avrebbero potuto insinuarsi. Ed affinchè una tale giusta temperie sempre si conservasse nello stato medesimo, Iddio gli avea assegnato per preservativo il cibarsi dell' albero della vita, al quale avea conferita la virtù d' impedire, che non mancasse il vigor naturale, ma inalterabile sussistesse ad onta della materia estranea, che co' cibi s' introduceva nel corpo, la quale, come succede in noi, poteva naturalmente diminuirlo, e finalmente distruggerlo. Onde S. Agostino *lib. 14 de Civ. Dei c 26.* dice, che *cibus aderat homini ne esuriret; potus ne sitiret; lignum vitæ, ne senecta illum dissolveret.* In terzo luogo concorreva la somma prudente antivedenza dell' uomo stesso nell' evitare ciò che avesse potuto recargli nocumento. E finalmente la cura speciale della Provvidenza, e la custodia de' Santi Angeli, i quali tenevano da lui lontano qualsivoglia inopinato avverso accidente si è, per tal modo, che sicuro, e lieto, finchè si fosse conservato innocente, avrebbe goduta, e menata la vita infra le più pure naturali delizie, e poi sarebbesi senza morire trasportato alla vita perfettamente immortale, e beata. Nè qui ancora si fermò la divina beneficenza verso di lui, ma o nel medesimo istante di sua creazione, come vuole la sentenza più verisimile de' Teologi, o infallibilmente poco dopo la creazione, come c' insegna la fede, gli conferì la grazia santificante con tutti gli abiti sovrannaturali onde potesse conoscerlo, e amarlo con atti sovrannaturali, e meritarsi così la eterna felicità, alla quale era stato destinato, e finalmente vi sopraggiunse un altro complesso di privilegj singolarissimi, che col nome generico di originale giustizia suole significarsi. Consisteva questa principalmente in tre cose, cioè nel fare che l' anima colle sue potenze se ne stesse perfettamente a Dio suo Creatore soggetta, ed ubbidiente; nel contenere le facoltà sensitive in una inalterabile dipendenza dall' impero della retta ragione, sicchè non potevano contra il volere di lei eccitare movimento alcuno, ed ella sola le moveva in quel grado, che era necessario per l' esercizio della virtù; e per ultimo nella perfetta soggezione del corpo all' anima, potendo questa di lui servirsi con tutta facilità senza incontrare ostacoli, o fatica. Così la spiega l' Angelico *1. p q. 95. a. 1. Erat rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa secundæ, et tertiæ.* Dottrina presa da S. Agostino *lib. 2. de Pecc. merit. c. 23.* dove confrontando la giustizia dell'uomo ricuperata dopo il peccato con quella da lui ricevuta nello stato dell' innocenza dice così: *Cum itaque primorum illorum hominum*

fuerit prima justitia obedire Deo, et hanc in membris adversus legem mentis suæ legem concupiscentiæ non habere ; nunc post eorum peccatum nata ex eis nostra carne peccati , pro magno obtinetur ab his , qui obediunt Deo , desideriis concupiscentiæ non obedire. Vi era adunque in Adamo innocente la predetta ammirabile rettitudine , e inalterabile soggezione.

Nè potevano i predetti SS. Dottori parlare diversamente. Imperciocchè quantunque nelle Scuole si controverta , se sia stato creato in grazia , se l'integrità della natura sia stato un dono gratuito , oppure dovuto alla condizione della medesima, sicchè non potesse Iddio creare l' uomo senza di essa , soggetto cioè alle miserie, che di presente circondanlo, è però, quanto al primo punto, certo di fede , che prima del peccato fu l' uomo santificato colla grazia , e cogli altri doni sovrannaturali , mentre il Concilio di Trento *sess. 5 can. 1.* lo ha espressamente definito : *Si quis non confitetur primum hominem Adam , cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus , statim sanctitatem , et justitiam , in qua constitutus fuerat , amisisse....anathema sit.* E nel *can. 2. Si quis Adæ Prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse , et acceptam a Deo sanctitatem, et justitiam, quam perdidit , sibi soli , et non nobis etiam eum perdidisse .... anathema sit.*

Quanto poi al secondo , se si prenda l'integrità , e giustizia originale , per tutto il complesso delle prerogative conferite da Dio all' uomo, come di fatto si conferì , non può senza errore negarsi , essere stata parimente gratuita , e sovrannaturale , mentre i Sommi Pontefici Pio V., Gregorio XIII., e Urbano VIII. dannarono queste proposizioni di Michiele Bajo , cioè la *26. Integritas primæ creationis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis conditio* e la *79. Falsa est Doctorum sententia primum hominem potuisse a Deo creari, et institui sine justitia originali,* che da tutti i Cattolici nel senso predetto devono condannarsi. Nè la scolastica controversia riguarda la giustizia originale sotto un tale riguardo , ma in quanto solo importa la integrità , e perfezione della umana natura , nell'ordine naturale; onde suole esprimersi in questi termini , se sia possibile , o no , lo stato della natura pura ; ma questa non appartiene al nostro instituto.

Per ciò intendere con precisione maggiore conviene osservare , che in tre maniere può dirsi una cosa naturale ad un'altra. Primieramente può dirsi naturale quello che si ha fino dalla stessa natura , ma in un senso improprio , perchè anche i doni sovrannaturali , come sarebbe la santificazione nel seno materno , e lo stesso originale peccato , può naturale chiamarsi. In secondo luogo può dirsi naturale ciò , che alla natura non si oppone , ma la abbellisce , e la perfeziona , e questo pure è un improprio signi-

ficato; perchè anche la grazia potrebbe dirsi in tal senso naturale all' uomo. In terzo luogo propriamente parlando dicesi naturale quello, che o è parte costituente la natura, o nasce, e proviene dai principj medesimi, che la compongono; così l'anima, il corpo, le potenze intellettiva, volente, senziente, e le loro corrispondenti operazioni chiamansi, e sono realmente naturali.

Devesi in oltre osservare, che in due maniere può essere una cosa sovrannaturale, cioè quanto all' essenza, e quanto al modo, o come parlano le scuole, *per se*, e *per accidens*. La prima è quella, che nell' essere suo considerata, non può provenire da alcuno naturale principio, come è tutto ciò, che appartiene alla santificazione dell' anima; l'altra poi è quella, che quantunque possa avere origine da naturale principio, quanto al modo però non può derivare, se non dal Sovrano Divino potere in istraordinaria guisa operante, come abbiamo detto altrove essere i miracoli.

La giustizia originale adunque presa in tutto il suo complesso, che realmente importò, può bensì dirsi naturale nel primo, e nel secondo esposto senso, ma non mai nel terzo, e per conseguenza deve dirsi essere stata assolutamente sovrannaturale, e gratuita. Tanto in primo luogo ci significano le Divine Scritture. Nell'Ecclesiaste *cap. 7. v. 30.* dicesi, che *fecit Deus hominem rectum*; e nell' Ecclesiastico *cap. 15. v. 14.* Che *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii tui*. Ora se questa rettitudine era in sua libertà il conservarla, e il perderla, non apparteneva adunque all' essere suo naturale. È forse in libertà dell' uomo il lasciare di essere sensitivo, l' essere risibile? altrimenti perdendola, avrebbe perduto cosa, per cui non sarebbe stato più uomo nella sua naturale costituzione perfetto. Fu adunque secondo le Scritture, una cosa estrinseca, e gratuitamente conferita.

Così la intendono ancora i Padri. S. Basilio parlando degli Angeli *lib. de Spir. S. cap. 16.* dice, che non erano santi per natura, ma per grazia dello Spirito Santo. *Sanctificatio non est absque Spiritu, non enim natura sanctæ sunt Cœlorum Virtutes, sed juxta proportionem eminentiæ inter ipsas, sanctificationis mensuram a Spiritu Sancto habent.* Ora chi dirà mai, che all' uomo di natura inferiore agli Angeli convenisse per naturale esigenza. ciò, che in quelli fu puro dono? E il Grisostomo *hom. 15. in Gen.* parlando di Adamo, ed Eva, che essendo ignudi per ragione della Originale giustizia, non si arrossivano dice, che *gloria, quæ superne venerat, vestiti erant.* E S. Cirillo *lib. in Joan. cap. 9. Participatione luminis splendet* (Adam) *super naturam suam glorificantis Dei gratia, et variis donorum ornamentis ascendens.* E per lasciare gli altri, S. Agostino *lib. 13 de Civ. Dei cap. 13. Mox ut præceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente, omnino nudati in sua membra oculos injece-*

runt (1). Con tutta ragione adunque asserì come cosa manifesta l' Angelico *1. p. q. 85. art. 1.*, essere stata la giustizia originale un dono puramente gratuito. *Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum permanserit.*

Tra le finora esposte cattoliche verità, la prima sola non ha avuto nemici, avendo tutti riconosciuta nella umana natura la somiglianza, e l' immagine del Creatore di lei. Ma bensì le altre due. Imperciocchè Pelagio, e Celestio nel principio del quinto secolo insegnarono, che gli uomini presentemente nascono qual fu creato Adamo senza colpa, e senza virtù, e senza grazia, che lo santificasse, ed essere la morte, non pena del peccato, ma conseguenza della umana natura, e però ancorchè Adamo non avesse peccato, nondimeno sarebbe morto.

I Sociniani nel XVI., adottarono lo stesso errore, asserendo bensì essere stato creato Adamo libero dalla colpa, ed innocente, ma non già ornato di alcuno de' privilegj di sopra esposti, sotto il nome di originale giustizia.

Lutero *in cap. 3. Gen.*, e Calvino *lib. 1. instit. cap. 15.* errarono per altro verso, ammettendo essi la collazione della originale giustizia, nell'ampiezza da noi spiegata, ma pretendono, che fosse non un dono gratuito, ed indebito, ma naturalmente conveniente, e dovuto alla natura umana, sicchè perdendola col peccato, perdè ancora la sua naturale perfezione, e restò leso nella sua fisica costituzione, e però ne deducono, la perdita del libero arbitrio; essere gli assalti della concupiscenza contra la ragione veri peccati; nè essersi potuto creare l' uomo, come nello stato presente ritrovasi, perchè sarebbe sempre stato in necessità di peccare, e per conseguenza rifonderebbonsi le sue iniquità in Dio come prima cagione.

Vediamo ora, con quali armi le impugnino, e sostengano i loro erronei pensamenti. Entrino prima in campo Pelagio, e Socino coi loro seguaci. I. Se l'uomo, dicono, fu creato immortale, e dotato di tante prerogative, subito commessa la colpa, avrebbe dovuto incorrere la pena. Eppure non è vero, essendo vissuto dopo per molti anni. II. Come avrebbe potuto credere, che un Serpente parlasse, e non accorgersi dell' inganno; come avrebbe potuto con tanta facilità trasgredire il Divino comando, avendo tante cognizioni, e perfezioni? Peccò appena per così dire creato; dunque non è credibile, che abbia avuta l' originale giustizia nel senso, che da noi Cattolici si pretende.

(1) Il passo che si legge in S. Agostino al luogo citato dall' Autore è il seguente: *Nam posteaquam præcepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt.* Il passo, citato dall' Autore, leggesi *Lib. XI. de Genes. ad Litter. Cap. 31.*

Risponde alla prima difficoltà S. Agostino *lib. 11. de Gen. ad litt. cap. 32.*, che la pena subito si eseguì commessa la colpa, perchè subito entrò nel corpo di Adamo il debito di soggiacere alla morte, e la venefica qualità, che principiò a logorarlo, e disporlo alla totale distruzione, vale a dire, subito principiò a morire. *Hæc mors ea die accidit, qua factum est, quod Deus vetuit; quia ex tunc morbidam qualitatem, et mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerant.* E nel *lib. 1. de Peccat. Merit. et remiss. cap. 16. Quamvis annos multos* primi parentes *postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt.* Il che apertamente deducesi dalla Scrittura medesima; poichè intimando Iddio la pena incorsa ad Adamo, gli disse, che sarebbe ritornato in polvere *in pulverem reverteris*, la quale espressione congiunta col fatto dimostra, che subito contraeva il debito di morire, ma non subito la morte, la quale sarebbegli sicuramente avvenuta, ma in altro tempo.

Per rispondere adequatamente all' altra difficoltà conviene prima osservare, che l' originale giustizia rendeva bensì l' uomo santo, e perfetto, ma non impeccabile, e per questo abbiamo detto di sopra, che poteva non morire, perchè essendo in sua libertà il peccare, e il conservarsi innocente, era anche in sua libertà il conservarsi l' immortalità, o soggettarsi alla morte. Supposta adunque nell' uomo la libertà, e libertà defettibile, come creatura tratta dal nulla, poteva peccare, ma come riflette l'Angelico *2. 2. q. 163. art. 1.* tenendo la giustizia originale in perfetta soggezione il corpo all' anima, e la parte sensitiva alla ragionevole, non poteva succedere colpevole disordine, finchè l'anima mantenevasi soggetta a Dio, giusta il celebre detto di S. Agostino *lib. 1. de Civ. Dei cap. 18. Non amittitur corporis sanctitas manente animæ sanctitate.* Ma il male si fu, che l'anima con tutta la giustizia originale poteva appetire qualche cosa, che non era conforme all' ultimo suo fine, in qualche oggetto spirituale, come di fatto successe, volendo avere una eccellenza, che non le competeva, colle proprie forze indipendentemente da Dio, e quindi sottrarsi la volontà dalla felice soggezione al suo Signore, precipitò nella colpa, che poi fu seguita da molte altre. Potevano adunque con tutta facilità riflettere alla trama, e discuoprire la tentazione, o potevano rigettarla; ma invanitisi per la folle lusinga di divenire simili al loro Fattore, senza avere bisogno di lui, si lasciarono sedurre Eva dal Serpente, e Adamo per compiacere alla diletta compagna, e tanto più facilmente, quantochè, quantunque non credesse la Donna, che le bestie parlassero, credè però, che qualche superiore virtù parlasse nel Serpente, e però inesperta dell' arte del Demonio, prese per una verità una solenne

menzogna, a cui per resistere, dovea bastare il sapere il Divino divieto. L'essere poi così presto caduti, accresce bensì la loro orribile ingratitudine contra Dio, e dimostra quanto sia debole la umana volontà abbandonata a sè stessa, ma non prova, che con tutta la giustizia originale non potesse cadere.

Il corpo di Adamo, replicano, era un corpo animale, e terreno, come lo chiama l'Apostolo, il quale dice, che dovea distruggersi, ed essere trasmutato per Cristo, colla risurrezione in un corpo spirituale: *Seminatur*, così nella *1. ai Cor. cap. 15. v. 44. corpus animale, surget corpus spiritale*, e *v. 47. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis.* Dunque il corpo di Adamo era corruttibile, e non immortale; altrimenti non sussisterebbe l'Apostolico paragone.

Di più. Se fosse stato Adamo della esposta originale giustizia arricchito, non avrebbe avuto in lui luogo nè ignoranza, nè concupiscenza. Eppure andò soggetto e all'una, e all'altra; alla prima, perchè peccò, e giusta il celebre detto *omnis peccans est ignorans*. All'altra, perchè se avesse perseverato innocente, avrebbe generato figliuoli, il che non può succedere senza concupiscenza. Dunque tutta l'originale giustizia consisteva nella sola innocenza di non avere peccato, e nella integrità naturale dell'anima, e del corpo.

Per rispondere alla prima sciocca difficoltà, e mandarla per ogni verso in fumo, supponiamo, che l'Apostolo parli del corpo di Adamo innocente. Ora io dico, che ancora sta saldo il confronto da lui formato. Imperciocchè non v'ha dubbio, che il corpo di Adamo innocente, per sè medesimo considerato, non fosse e animale, e terreno; era un corpo formato di terra, composto di elementi estesi, e contrarj, e dovea servire per istromento di tutte le sensazioni; dunque animale, terreno, e corruttibile; e se il Creatore lo volle preservato dalla corruzione, finchè Adamo si manteneva innocente, fu privilegio gratuito, e come abbiamo detto, poteva perciò non morire, ma poteva anche divenire soggetto alla morte, perdendosi l'innocenza. Ora il corpo, che sarà in virtù della risurrezione di Cristo, a noi ridonato, non avrà alcuna di tali imperfezioni, non sarà più terreno, perchè avrà un'ammirabile sottigliezza, agilità, e chiarezza; sarà immortale, ma in maniera, che non potrà più temere per qualsivoglia motivo di morte; non sarà animale, perchè non servirà più alle animalesche funzioni, come sono la nutrizione, l'augmento, la generazione, nè a patimento, o trasmutazione alcuna, ma inalterabile servirà all'anima con una incomparabile facilità, ed essa a talento se ne servirà: il che o non competeva, o solo imperfettamente, e secondo lo stato di vivente sopra la terra, al corpo di Adamo benchè innocente. Dunque ammesso ancora, che l'A-

postolo abbia parlato del corpo, nello stato della innocenza, sta saldo il confronto, e si salva perfettamente la differenza. Ma è falso, che l'Apostolo parli del corpo di Adamo innocente, egli parla del corpo di Adamo peccatore, come manifestamente si vede da tutto il contesto, poichè ivi espone i frutti della Redenzione di Cristo. Ora questi riguardano la riparazione del danno dalla colpa prodotto, e per conseguenza parla della liberazione dalla corruzione, e morte, a cui va realmente soggetto. *Seminatur*, dice, *corpus animale*. Ora il corpo, che di presente si genera, discende da Adamo peccatore, e non da Adamo innocente.

Affine di sciogliere l'altra difficoltà, quanto alla prima parte conviene supporre, che quantunque ogni atto della volontà, debba essere preceduto da un qualche giudizio dell'intelletto, e però non possa mai volere la colpa, se non preceda un giudizio erroneo che giudichi esser bene, quello che è male: contuttociò non è necessario, che preceda ignoranza, ma basta una semplice attuale inconsiderazione, non riflettendo cioè a quello, che si può, e deve riflettere prudentemente operando, come succederebbe in chi mangiasse carne in dì vietato, in circostanze, che gli annunziassero chiaramente la proibizione, ma che egli colpevolmente non abbada. Questi certo non ha ignoranza, perchè sa il divieto, ma pecca per maliziosa inconsiderazione. Ora in Adamo innocente non vi fu ignoranza, di quanto dovea sapere, nè sarebbesi mai ingannato, finchè conservato si fosse nella medesima rettitudine; ma siccome poteva peccare, e l'atto del peccato importa sempre l'azione dell'intelletto, e della volontà, così principiò in lui la colpa dalla volontaria inconsiderazione, con cui eredè alla suggestione della moglie, e s'invaghì di una incompetente eccellenza. Prima adunque del peccato non vi fu nei primi Progenitori ignoranza. *Illud itaque malum*, S. Agostino *lib. 14. de Civ. Dei cap. 13. n. 2. quo, cum sibi homo placet, tamquam et ipse sit lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat, et ipse fit lumen: Illud, inquam, malum præcessit in abdito, ut sequeretur hoc malum, quod perpetratum est in aperto. Verum est enim, quod scriptum est. Prov. 16. v. 18. Ante ruinam exaltatur Spiritus, et ante gloriam humiliatur.*

Nemmeno la concupiscenza vi era in Adamo innocente, nè vi sarebbe stata, se non avesse peccato, benchè vi sarebbe stata la generazione della prole. Imperciocchè per nome di concupiscenza non s'intende già qualunque appetito di qualsivoglia dilettevole oggetto; ma un appetito disordinato non soggetto alla legge della ragione, che anzi la sorprende, la stimola, e in certa maniera procura di tirarla a secondarlo contra i giusti dettati di lei, come da noi sperimentasi; ma sarebbe stato un appetito alla medesima intieramente subordinato, nè si sarebbe eccitato se non tanto, e in

quel modo, che ella avrebbe voluto senza ripugnanza alcuna o disordine, pel fine solo di propagare la spezie; e tanto è ciò vero che solo dopo il peccato si accorsero di esser nudi, e se ne vergognarono, cosa avanti non avvenuta, e pel disordine che principiarono a sentire, corsero a ricuoprirsi. Non vi erano adunque nello stato dell'innocenza nè passioni sregolate, nè difetti, ma tutto era ordine, e santità, come effetto della grazia, dalla quale sola produr potevasi perfezione così sublime.

Ascoltiamo ancora ciò, che possano dire gli altri erranti per provare il loro divisamento. La Scrittura, dicono, quando parla della morte, sempre le assegna per cagione il peccato, così nella *Gen. c. 2. v. 3.* Nella *Sap. c. 1. v. 2.*, e nell'*Ep. ai Rom. c. 5.*; nè mai vi fa entrar la natura, come avrebbe fatto, se l'immortalità non fosse stata una cosa alla medesima appartenente.

Appunto perchè la Scrittura assegna il peccato per cagione della morte, si raccoglie essere l'immortalità stata un dono; poichè essendo la morte pena del peccato evidentemente supponesi, che la natura umana era di sua natura mortale per ragione della materia, che entra nella sua composizione, e solo per singolar privilegio erane preservata. *Dicendum*, così l'Angelico 2. 2. *q. 164. a. 1. Quod si aliquis propter culpam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius.* Nè era necessario che la Scrittura indicasse la naturale condizione dello uomo come mortale, mentre avea detto che il corpo di lui era fatto di terra, e questo bastava per indicare la sua mortalità, e la capacità di corrompersi; ma assegna il peccato, perchè questo si oppose ai disegni di Dio, che avea fatto l'uomo *inexterminabilem*.

Se l'immortalità, replicano, non fosse stata all'uomo connaturale, all'anima di lui competerebbe qualche cosa contra la natura di lei; imperciocchè essendo ella per essenziale sua condizione forma del corpo, supposto questo mortale, dovrebbe rimanere dopo poco tratto di tempo per sempre priva del corpo, mentre la risurrezione è del tutto sovrannaturale.

Per rispondere alla proposta difficoltà per ogni verso considerata, fissiamo prima lo sguardo nell'uomo preso nel suo puro essere naturale. Se Iddio lo avesse in tale stato creato, in cui la morte forse sarebbe stata una natural conseguenza della sua condizione, possiamo dire che avrebbe dato all'anima l'essere di forma del corpo per un tempo determinato, finito il quale, come terminato il tempo del suo impiego, più non pensasse a riunirsi al corpo, ed in tal caso nulla avrebbe di contrario alla sua natura; ed è ciò verisimile per parte di Dio medesimo, il quale tutto soavemente dispone, cioè che non avesse impresso nell'anima un desiderio, e inclinazione che non avrebbe mai dopo la separazione dovuto mandarsi ad effetto.

Ma risguardando l'uomo come fu realmente da Dio formato, la difficoltà non ha luogo. Poichè Egli ne' suoi Decreti avea già determinato di riparare il danno dalla colpa recato, e per conseguenza che l'anima colla risurrezione dovea riunirsi al corpo incomparabilmente più perfetto di quello che lo avea lasciato, e però la inclinazione alla riunione è in lei naturale, perchè deve dopo qualche tempo eseguirsi, per non lasciarlo mai più; e qui parliamo di ciò che è realmente, non di ciò che potrebbe essere in una ipotesi che al più può giudicarsi possibile, ma che non è nè mai stata, nè sarà mai.

Se la Giustizia Originale, dicono altri, non fosse stata all'uomo connaturale, ne seguiterebbe che la concupiscenza fosse a lui connaturale; dunque per sè stessa buona, e da Dio prodotta. Ora S. Giovanni nella *1.* sua *Epist. c. 2.* espressamente dice, che nasce dal Mondo, e non da Dio. E Santo Agostino prova nel *Lib. 6. cont. Julian. c. 5.*, e altrove, essere in sè cattiva, e alla natura ragionevole ripugnante. Essendo adunque la giustizia originale quella, che la teneva alla ragione soggetta, ed essendo un tale ordine corrispondente all'ordine delle cose, cioè, che le inferiori sieno alle superiori soggette, ne segue che una tale giustizia fosse all'uomo connaturale.

Per vedere che l'argomento nulla conchiude, consideriamo ciò che è l'uomo nel suo essere fisico. Cosa è l'uomo preso precisamente sotto di un tale aspetto? Egli è un composto di spirito, e di corpo, a cui non v'ha dubbio, devono competere la proprietà dell'uno, e dell'altro. Quindi intende, e vuole, ed è soggetto alle impressioni degli oggetti esteriori che l'anima, come sua forma vivificante, e le percepisce in sè stessa, e fa che il corpo pure le risenta, ogni uno al modo conveniente alla sua natura. Ora egli è certo che nel corpo non vi è che pura materiale impressione, non vi è discernimento, discorso, o elezione; essendo adunque la concupiscenza della carne un appetito che nasce dalla impressione degli oggetti dilettevoli, questi proposti deve in lei eccitarsi tale appetito a misura della maggiore, o minore attività, con cui agiscono tali oggetti. Dunque può eccitarsi con forza, e disordinato trasporto indipendentemente dalla ragione. Il che supposto conviene conchiudere che la concupiscenza, come appetito del piacere sensibile, prescindendo dall'ordine, o disordine, con cui può muoversi, è una proprietà naturale dell'umano composto, e sotto tal riguardo è cosa buona, e fatta da Dio. Ma se si consideri col disordine ripugnante alla retta ragione, allora è male che nasce dalla condizione della materia non inteso, ma solo permesso dal Creatore.

Spieghiamolo con un esempio recato dall' Angelico *1. 2. q. 85. a. 6.* Un artefice perito volendo fare tagliente coltello sceglie la ma-

tería più adattata che può, e perchè tale è il ferro, di questo si serve, e se potesse fare, che non si consumasse, non si rompesse, nè contraesse la ruggine, darebbe all'opra sua ancora queste perfezioni; ma la disgrazia è che la natura del ferro porta con sè le imperfezioni predette, alle quali anche il coltello per quanto sia ben lavorato, ad onta della intenzion dell'artefice va sottoposto. Così anche nel caso nostro. Forma Iddio l' umano composto nell'essere suo naturale perfetto, ma se la materia non è capace per sè medesima di muoversi se non a norma delle impressioni che riceve, e per conseguenza senza ordine, e con disordine, non è di intenzione d' Iddio, ma difetto naturale della materia. E tanto è ciò vero che per ripararlo conferì all' uomo l' originale giustizia, per cui rese il corpo all' anima perfettamente soggetto. La concupiscenza adunque considerata come appetito disordinato, è cattiva in sè stessa, e degna di esecrazione, sì perchè il disordine, di qualunque sorte egli sia, deve sempre essere riprovato; sì e molto più perchè avendone Iddio con gratuita liberalità reso l' uomo immune, egli colla sua colpa vi si rese soggetto. E quindi conchiudere si deve, che siccome Iddio *mortem non fecit*, essendo condizione naturale della materia il corrompersi, e molto più perchè colla immortalità avea impedito tale difetto; così *concupiscentiam inordinatam non fecit*; perchè conseguenza della corporea sostanza, e perchè colla originale giustizia l' avea levata.

L' uomo, soggiungono, deve avere in sè tutto ciò che è necessario pel conseguimento della sua propria felicità, a cui incessantemente aspira; altrimenti sarebbe più miserabile di tutte le inferiori creature, le quali sono fornite di tutto quello che ricercasi per ottenere il fine, per cui furono create. Ora al conseguimento di essa era indispensabile l' originale giustizia, non solo per conseguire l' eterna beatitudine, ma quella ancora che può avere in questa vita, poichè certo col disordine delle passioni, e col timor della morte non può sussistere una perfetta tranquillità. Dunque l' originale giustizia era dovuta come naturale conseguenza alla umana natura.

Affin di sciogliere la proposta difficoltà con chiarezza suppongo una verità che non può negarsi da alcuno, che ammette la spiritualità ed immortalità dell' anima, cioè, che la beatitudine dell' uomo non può consistere nel possesso di alcun bene creato; ma solo in Dio; e siccome questo possesso si può avere soltanto per via della cognizione, ed amore, così quanto è più perfetta e l' una e l' altra operazione, e conseguisce Dio nella maniera più sublime, a cui può giugnere la creatura, tanto sia più perfetta la felicità; e per conseguenza potendo essa arrivare col sovrannaturale soccorso a vederlo, ed amarlo com' è in sè stesso, in questo appunto consista la beatitudine consumata di lei.

Ora la giustizia originale non era all' uomo dovuta nè considerato nel puro ordine naturale, nè considerato come innalzato all' ordine sovrannaturale. Non gli era dovuta nel primo caso, perchè la morte e le passioni tumultuanti sarebbero state, come abbiam detto, conseguenze della natura partecipante dell' essere spirituale, e corporeo, e la sua beatitudine imperfetta non poteva consistere se non nella contemplazione di Dio per mezzo delle creature, e nell' amore di lui, concepito come un essere sommamente perfetto; mentre la possibilità della visione beatifica non la sappiamo se non per via della rivelazione, che in quello stato non deve supporsi; ed una tale beatitudine avrebbe potuto sperarla anche in un' altra vita, perchè avrebbe saputo di avere una anima immortale, e puro spirito; ed anche per conseguenza avrebbe saputo essere Iddio un Provisore Sovrano, il quale avrebbe a lui imposto leggi adattate, colla sanzione del premio, e del gastigo corrispondente alla virtù conveniente, e al vizio ripugnante all' essere ragionevole. Sicchè in questa vita avrebbe potuto godere colla pratica delle morali virtù la tranquillità dello spirito, e il timor della morte sarebbe stato compensato colla vita immortale dell' anima, tutta impiegata nelle operazioni sue spirituali, senza i disturbi del corpo, che sarebbesi disciolto nella sua terra.

Non era dovuta nemmeno, supposta la elevazione dell' uomo, come di fatto è avvenuto, all' ordine sovrannaturale. Imperciocchè una tale elevazione è la medesima nell' uomo dopo il peccato con quella che avea Adamo innocente, e medesimo il fine sovrano a cui è destinato. Se adunque adesso può conseguirlo, quantunque non abbia i privilegj della originale giustizia, che solo compitamente saranno gli restituiti nella beata futura vita, avrebbe potuto conseguirlo anche prima del peccato, senza il comodo della medesima, ma coll' ajuto soltanto della grazia dirò così ordinaria, e questa pure gratuita, altrimenti non sarebbe stata più grazia. Non era adunque la giustizia originale conseguenza connaturale della natura umana; ma puro gratuito dono. *Quod homini in primo statu*, conferma la risposta l'Angelico *q.25. de Verit.a.7. collatum fuit, et ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium; sed ex virtute originalis justitiæ ex divina Liberalitate superadditæ. Quæ quidem justitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia... sic ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest, nisi miraculose; ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile, et irascibilis in arduum præter ordinem rationis.* E nella risposta alla quinta obbiezione soggiunge: *Hujusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturæ primitus institutæ, est tamen consequens principia naturæ sibi relictæ.* Dunque non era una naturale esigenza l' avere l' Originale giustizia.

Nè v' ha alcuna inconvenienza che la creatura non possa conseguire un fine, di cui è resa capace; senza un sovraggiunto soccorso che la innalzi sopra la sua naturale condizione per renderla al medesimo proporzionata; anzi, dice lo stesso Angelico *1. 2. q. 5. a. 5. ad 2.* che conviene essere ajutata e insieme dimostra la nobile preminenza di lei sopra le altre inferiori, le quali non sono capaci di conseguire se non quel bene che corrisponde alla natiа loro forza, e capacità, e per questo sarà sempre un bene imperfetto; là dove l' altro importa una perfezione per ogni riguardo infinita. *Creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum indigens ad hoc divino auxilio est perfectior, quam creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.* In quella guisa che un infermo è di assai miglior condizione, se possa coll' ajuto de' rimedj conseguire una perfetta e consistente sanità, di quello che può bensì guarire senza medici, e medicine, ma non può acquistarsi se non una salute imperfetta.

Niuna inconvenienza del pari sarebbe, se glielo avesse negato; perchè essendo il fine sovraccedente le forze di lei, non avea alcun diritto per ottenerlo, nè per conseguenza potendolo concepire senza rivelazione possibile, lo avrebbe potuto efficacemente desiderare. Iddio adunque non era tenuto a concederle un tal soccorso. Se pertanto glielo accordò, fu effetto di sua mera gratuita liberalità, e però considerata la giustizia Originale, quale fu conferita ad Adamo, deve conchiudersi essere stata un puro dono gratuito.

DISSERTAZIONE DODICESIMA.

SOPRA IL PECCATO ORIGINALE, E SUOI FUNESTI EFFETTI.

Abbiamo finora ammirata la grandezza della divina Maestà in se stessa, e la liberalissima sua Magnificenza verso le sue creature, ed in particolare verso dell' uomo, oggetti che riempiono l'anima di gioja, e di confidenza. Ma adesso conviene cangiar la scena, ed esclamar coll'Apostolo: *O altitudo divitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus! ad Rom. Cap. 11. v. 33.* Lo stato felicissimo, in cui fu l'uomo creato, in vece di eccitarlo ad una tenera perseverante riconoscenza, gli servì per sua malizia d' incentivo alla superbia, per cui poco dopo la sua creazione prevaricò, e di Capo di una posterità, che doveva del pari esser felice, divenne con miseranda catastrofe capo, e principio di tutta quella lunga serie di mali, a quali ed esso e tutti i suoi discendenti si trovarono, e trovansi sottoposti. Quindi negli oggetti che siamo per considerare, abbiamo tutto il motivo di adorare e temere la grandezza della divina giustizia, ed umiliare la nostra superbia, vedendo sensibilmente, quanto sia miserabile l' uomo, e quello, che può aspettarsi da lui senza l'onnipotente soccorso della grazia divina.

CAPITOLO I.

Descrivesi la luttuosa Tragedia del Peccato de' Primi Padri.

Formato appena Adamo udì dal Creatore intimarsi il precetto di non mangiare del frutto dell' albero denominato della scienza del bene e del male. *Ex omni ligno Paradisi comede; de ligno autem scientiæ boni, et mali ne comedas;* e vi aggiunse il minacciamento della pena; *in quocumquè enim die comederis ex eo, morte morieris, Gen. 2. v. 17.* Comando quanto facile, e leggiero nell' osservanza, altrettanto importante pel fine, per cui veniva imposto; vale a dire, come spiegano il Grisostomo *hom. 16. in Gen.*, e Sant' Agostino *Lib. 8. de Gen. ad Lit. c. 13.* perchè riconoscesse di essere una creatura a Dio soggetta e non indipendente, e che il dominio datole sopra le altre creature inferiori era grazia del Creatore, a cui egli pure dovea ubbidire. *Dominus noster*, così il primo citato Padre, *cum visibilia hæc omnia homini concederet, et præstaret illi ut versaretur in Paradiso, et frueretur omnibus, quæ in illo erant: et ne paulatim seductus ani-*

mo putaret res, *quæ sub aspectum cadunt*, *automata esse*, *deque sua dignitate altius quidpiam sentiret*; *jussit ab uno ligno abstinere*, *magna definita pœna*, *si hoc transgrederetur*, *ut scire posset se Dominum habere*, *cujus liberalitate etiam cæteris rebus frueretur*. *Bona est arbor*, dice l'altro facendo parlare Dio, *nolo*, *tangas*. *Quare? Quia Dominus sum*, *et servus es*. *Hæc tota causa est*.

Tutti adunque i motivi volevano che Adamo ed Eva si dimostrassero ubbidienti, e sommessi, ma il vedersi così distinti servì loro di stimolo per ottenere qualche cosa di più. Quindi presentatosi il Demonio sotto la sembianza di un serpente alla Donna, lusingata la vanità di lei colla promessa bugiarda di acquistarsi una cognizione simile alla Divina, la indusse alla trasgressione del Sovrano Divieto, col farle mangiare il frutto proibito, e sedotta trasse alla medesima violazione anche il marito.

Quantunque però la divina Scrittura espressamente non indichi se non il peccato consistente nella speciale disubbidienza al divino comando di non mangiare del frutto vietato, e a questa sia seguita la esecuzione del minacciato gastigo, concorsero nondimeno e nell' uomo e nella Donna molti altri peccati, de' quali la esterna trasgressione fu la conseguenza, e il compimento. Li descrive tutti Santo Agostino nell'*Enchirid. c. 45*. *In illo peccato uno, quod per unum hominem intravit in Mundum....possunt intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et superbia est illic*, *quia homo in sua potius esse*, *quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium*, *quia Deo non credidit; et homicidium, quia se præcipitavit in mortem; et fornicatio spiritualis*, *quia integritas mentis humanæ serpentina suasione corrupta est; et furtum*, *quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia*, *quia plusquam illi sufficere debuit*, *appetivit; et siquid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest*.

Nel Libro poi *14. de Civ. Dei. c. 13.* esponendo il come sia succeduta la funesta prevaricazione, dice che principiò dalla superbia spirituale, e da questa contaminati precipitarono in tutti gli altri. *Non enim ad malum opus perveniretur*, *nisi præcessisset mala voluntas. Porro malæ voluntatis initium*, *quod potuit esse nisi superbia?* Initium enim omnis peccati superbia est. *Ecclesiastici Cap. 10. v. 15.* E prima di lui avea detto Sant' Ambrogio *serm. 14. in Psal. 118. Superbia hominem prima dejecit. Quapropter dum plus volumus*, *etiam quod minus est solemus amittere*. E nel *lib. 4. in cap. 4. Luc. Non Hevam cibus flexerat, non mandatorum destituerat oblivio*, *sed promissi honoris ambitio illecebrosa decepit*.

Qualunque però sia stata la serie delle colpe commesse dal pri-

mo Padre, egli è certo, che appena trasgredito il divino comando perdè l'innocenza, e tutto quell' ammirabil complesso di doni, con cui era stato ingrandito, in segno di che si accorse allora colla compagna di esser nudo, e principiando a sentire la ribellione de' sensi contra la ragione che erasi ribellata a Dio, se ne arrossirono, e corsero a ricercare foglie di fico per ricuoprire la vergognosa loro nudità, per cui da lui chiamati, non ardivano di comparirgli dinanzi: *Vocem tuam*, gli disse (*Genes. Cap. 3. v. 10.*) *audivi in Paradiso, et timui, eo quod nudus essem, et abscondi me;* e perchè comprendesse essere quella pena della disubbidienza di lui, replicò Dio *v. Quis indicavit tibi, quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo præceperam tibi ne comederes, comedisti?* Quindi intimatagli la sentenza, con cui veniva condannato alla morte, alla fatica, e alle pene, lo scacciò ricoperto di pelli dal luogo delle delizie, e principiò a pagare colla consorte il fio della sua iniquità.

Buon per loro, che quantunque tardi, convertirono nondimeno il gastigo in penitenza meritoria, la quale se non valse a ristabilirli in questa vita nello stato primiero in ordine alla immortalità, impassibilità, e gli altri perduti privilegj, valse però a far loro conseguire l'eterna salute nell' altra per mezzo della fede del Salvatore venturo, della cui missione compresero allora il fine, che prima non era stato loro manifestato, col cui merito sarebbe poi loro restituito con sovrabbondante vantaggio quanto per loro colpa aveano demeritato di più lungamente godere.

Così appunto ci assicurano le sacre pagine. Poichè nella Sapienza *c. 10. v. 1. e 2.* dicesi, *Hæc*, cioè la Sapienza Increata, *illum, qui primum formatus est a Deo Pater Orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum a delicto suo, et dedit illi virtutem continendi omnia.* Sopra il qual passo così discorre S. Agostino Epistola *164. ad Evodium c. 3. Et de illo quidem primo homine Patre, patre generis humani, quod eum inde solverit, Ecclesia fere tota consentit, quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecumque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur Auctoritas: quamquam illud, quod in libro Sapientiæ scriptum est* -- cioè il testo recato, *magis pro hac sententia, quam pro ullo alio intellectu facere videatur.* Dal che si vede essere tale il sentimento di tutta la Cattolica Chiesa. E però Taziano, e Marcione, e gli Encratiti, e i Severiani, che tra gli altri errori negavano la eterna salute di Adamo ed Eva furono e condannati e confutati, e da S. Ireneo *lib. 3. c. 33.*, e da Tertulliano, e da altri ne' secoli susseguenti. E tanto è ciò vero, che, come osserva il chiarissimo P. Berti *de Theol. Discipl. lib. 12. c. 14.*, nelle Litanie, di cui si serve in Roma il Clero di S. Maria Maggiore, si canta *Sancte*

Adam, *Ora pro nobis*; il che certo non si potrebbe fare, nè si permetterebbe dalla Madre di tutte le Chiese sotto i suoi occhi, se fosse anche soltanto fondato il dubbio circa la eterna salute dei primi Padri. Sono adunque salvi in Cielo i primi nostri Progenitori, dove godono pe' meriti del Salvatore l' eterna felicità quanto all'anima, in cui risplendono con incomparabilmente maggior eccellenza tutti i doni gratuiti, che perderono prevaricando nel Paradiso Terrestre, e dopo la Universale Risurrezione anche a loro corpi sarà similmente ridonata una inamissibile sovrannaturale integrità; e tale sarà la sorte di tutti i loro discendenti, che imitando o la loro innocenza, o il loro sincero ravvedimento si meriteranno colla santità delle azioni di partecipare i frutti copiosi della Redenzione operata a prò di tutti. Ma nella vita presente conviene a tutti sperimentare in sè stessi siccome il reato della lor colpa, così anche gli effetti funesti dalla medesima provenuti, come siamo per dimostrare.

CAPITOLO II.

Quella colpa, che si consumò col mangiare il frutto vietato, per cui Adamo perdè l' originale Giustizia, non contaminò lui solo, ma tutta la umana natura, di cui egli era il Capo, e la radice; e però tutti i di lui discendenti per naturale generazione contraggono nel loro concepimento la stessa vera colpa, disordine, e reato non già per sola imitazione, o semplice imputazione, ma come propria, ed intrinseca di ciascheduno.

Siccome il dogma proposto contiene il fondamento di tutta la Religione Cristiana, poichè, come osserva S. Agostino *lib. 1. cont. Julian. c. 6.: Quisquis in Christiana fide vult labefactare quod scriptum est:* Per hominem mors, et per hominem, et per hominem resurrectio mortuorum; sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur; *totum, quod in Christum credimus auferre molitur*. E nel *lib. de Peccat. Origin. c. 24. In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis . . . proprie fides Christiana consistit.* Così a confermarlo concorrono tutti quegli argomenti, che possono mai bramarsi per dimostrarlo a chiunque non voglia ostinato chiudere gli occhi per non vedere la verità. Rechiamone alcuni de' principali.

In primo luogo lo attestano le divine Scritture sì del Vecchio, che del Nuovo Testamento. Nella Genesi *cap. 17. v. 14.* Ordinando Iddio la circoncisione ad Abramo da farsi a tutti i suoi discendenti, vi oppone questa minaccia: *Masculus, cujus præputii caro*

circumcisa non fuerit, *delebitur anima illa de populo suo*, *quia pactum meum irritum fecit*. Ora io con S. Agostino *lib. de peccat. Origin. c. 30.* argomento così. Il non essere circonciso poteva succedere senza alcuna colpa attuale del soggetto : un bambino dopo otto giorni dalla nascita che colpa poteva commettere? Se non era circonciso, era forse cagione la sua volontà? Eppure si dichiara per condannato; poichè il *delebitur anima illa de populo suo*, non vuol già dire, che non sarebbe riconosciuto per vero Israelita , ma che non sarebbe annoverato tra giusti, che formano dopo morte il Popolo del Signore , nel qual senso dice la stessa Scrittura de' giusti medesimi quando morivano, *appositus est ad populum suum Genes. 25. v. 17. appositus est ad Patres suos*, *1. Machab. 2. v. 69* e che così debba intendersi lo indicano le parole seguenti , *quia pactum meum irritum fecit ;* anche un bambino adunque era reo di tal trasgressione poichè a lui come reo si attribuisce. Ma qual trasgressione ? Qualora non s' intenda di quella di Adamo , il testo diviene illusorio , e non significa nulla , non potendo essere trasgression personale senza libertà, di cui è incapace un bambino.

Chiarissimo parimente è il testo del Salmo *50. v. 7.* Dove il Reale Salmista confessa di essere stato concepito in peccato: *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*, o come interpetra S. Girolamo *in iniquitate conceptus sum, et in peccato peperit me mater mea.* Ma qual fu questo peccato , ricerca il citato S. Agostino spiegando lo stesso Salmo; fu forse David concepito per qualche commercio illecito? Ma Gesse genitore di lui , e la sua madre erano giusti. Dunque avendolo generato con legittimo Matrimonio non vi poteva essere nel concepimento di lui attuale peccato. Non altro adunque ci resta a dire acciò il testo non contenga una menzogna , *nisi quia trahitur iniquitas ex Adam.*

Perentorie poi sono le testimonianze, che leggonsi nel Testamento Nuovo. S. Paolo nell' Epistola ai Romani *c. 5. v. 11., e 12.* si esprime così : *Gloriamur in Deo per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus; propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt.* Argomentiamo ora in questa forma. Egli è manifesto parlasi qui dall' Apostolo di un peccato commesso da un uomo , prima del quale non vi era peccato nel mondo, che questo peccato ha portato seco per pena la morte , e finalmente che tutti gli uomini hanno commessa tal colpa , e contratta tal pena in quell'uno, e primo, che attualmente la commise. Dunque vi è un peccato comune a tutti, siccome a tutti è comune la pena. Ma qual può essere questo peccato a tutti comune? Attuale non già,

perchè questo è proprio della persona, che lo commette, e ricerca necessariamente il consenso reale della propria volontà; il che verificare non si può ne' bambini, i quali sono incapaci di colpa attuale, e per altro essi pure sono soggetti alla pena di morte, che non s'incorre secondo l'Apostolo se non per lo stesso peccato. Oltredichè se fosse attuale di ognuno, non avrebbe potuto dire che *per unum intravit*, ma *per quemlibet hominem*, o *per omnes homines*. Non altro adunque si può conchiudere, senonchè peccando Adamo come principio della umana stirpe, tutta la infettò, e colla volontà di quel solo divenne la stessa colpa volontaria a tutti, e a tutti propria, e che appunto chiamasi originale perchè contraesi per ragione della natural discendenza da Adamo peccatore.

Nella 2. ai Corintj *c. 5. v. 14., e 15.* argomenta così. *Si unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus;* ma se Cristo è morto per tutti gli uomini, è morto adunque anche pei bambini, non già per liberarli dalla morte temporale, a cui vanno tutt'ora soggetti, ma dalla spirituale. Come adunque sono spiritualmente morti, se sono incapaci di commettere colpa alcuna? Vi è adunque in essi una colpa, che contraggono nel loro concepimento, e che fu loro volontaria colla volontà del primo Progenitore, per cui realmente nascono peccatori.

Quanto a Padri, converrebbe trascriverli tutti, mentre tutti asseriscono espressamente la medesima verità, sicchè si vede essere sempre stata tale la fede della Cattolica Chiesa. Chi bramasse vederli, legga S. Agostino, che fu il principale debellatore de' Pelagiani nel *lib. 1. cont. Julian.* dove nel capo 3. reca l'autorità dei SS. Ireneo, Cipriano, Ilario, Ambrogio ed altri. Nel *cap. 4.* Innocenzo I. Sommo Pontefice. Nel *cap. 5.* S. Gregorio Nazianzeno S. Basilio, con altri 14. Vescovi Orientali. Nel *cap. 6.* S. Gian-Crisostomo. E nel *cap. 7.* S. Girolamo, a quali si possono aggiungere S. Giustino Martire nel Dialogo con Trifone (1), Tertulliano *de Testimon. animæ c. 3.*, e Origene *Hom. 8. in Levit.*, e in altri luoghi.

---

(1) S. Giustino nacque in Napoli Città della Palestina. Fiori circa l'anno *142* al *165.* quando, inferocendo la persecuzione fatta da Marco Aurelio alla Chiesa, subì il suo glorioso Martirio. Fu coetaneo di S. Policarpo martirizzato nella medesima persecuzione; ma perchè nacque dopo l'epoca degli apostoli non si considera come Padre Apostolico. Fu un Apologista della Religione, avendo questa difesa con le sue immortali opere, e specialmente con le due Apologie date una ad Antonino Pio, e l'altra a Marco Antonino Vero Imperatori, con le due *Coortationes ad Græcos*, e col *Dialogus cum Triphone*, ed altre. Trifone era il Capo della Sinagoga, con cui S. Giustino ebbe una disputa nella Città di Efeso, e provò con gli oracoli de' profeti la Divinità e la missione di Gesù Cristo. Leg. *Nat. Alex. Sec. 2. Cap. 4. a 2.*

Vediamo ora, come parli la Chiesa stessa adunata ne' Concilj. Nell' anno *412*. fu celebrato in Cartagine sotto Aurelio, che n' era Vescovo, un Concilio, e vi fu condannato Celestio discepolo di Pelagio, che col suo maestro negava l' esistenza del peccato originale. Nel *415*. ne furono celebrati due altri uno in Gerusalemme, l' altro a Diospoli, e a tutti due fu obbligato di presentarsi Pelagio, e benchè frodolentemente, nondimeno anatematizzò chi asseriva *quod peccatum Adæ ipsum solum læserit, et non genus humanum; quod infantes nuper nati in eo statu sint, in quo Adam fuit ante prævaricationem*. Nel *416*. in quel di Milevi, a cui fu presente S. Agostino nel *can. 2*. si definì. *Placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat; aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ea Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro eripietur; unde fit consequens, ut in eis forma baptismalis in remissionem peccatorum non vere, sed falso intelligatur; anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus*, per unum hominem peccatum intravit in mundum.....*nisi quemadmodum Ecclesia Catholica ubique diffusa semper intellexit*. Lo stesso definì l'anno 529. il secondo Concilio di Oranges *can. 2*. E finalmente il Tridentino *sess. 5. can. 2*. dicendo: *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et receptam a Deo Sanctitatem, et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem, et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ; anathema sit, cum contradicat Apostolo dicenti:* per unum hominem peccatum intravit in mundum. *Ad Rom. Cap. 5. v. 12*. Esiste adunque secondo la fede Cattolica della Chiesa un peccato in tutti gli uomini, per cui nascono morti alla grazia, e questo altro non può essere che quello che chiamasi originale.

Aggiungiamo a tutto al fin qui detto anche la ragione non già dedotta da' naturali principj, che circa un tal punto non hanno luogo, non avendo il dogma proposto connessione alcuna con le naturali creature, per via delle quali argomentare si possa, ma dai principj di fede. Abbiamo sul bel principio dimostrato essere la Cattolica Chiesa l'infallibile regola della verità; ora se non vi fosse in ciascun uomo che nasce, qualche colpa per cui fosse reo di eterna morte, e schiavo del demonio, a che proposito prendersi essa tanta premura perchè ai bambini particolarmente pericolanti si amministrasse il battesimo? Vi è forse bisogno di lavanda a chi è già mondo? A che instituire gli esorcismi, e le rinunzie al demonio nell' amministrazion del medesimo, se l' anima di lui fosse esente dalla sua schiavitù? Non è evidente che tut-

to sarebbe illusorio, e che essa s'ingannerebbe nel credere un bisogno che realmente non sussiste? Questo è bestemmia; dunque è bestemmia il negare l'esistenza dell'originale peccato. Finalmente la Scrittura, come si è veduto, c'insegna, che il primo uomo fu creato retto, immortale, e ornato di santità, e di giustizia. Lo uomo di presente nasce soggetto alla morte, tutto disordine ne'suoi appetiti, tutto circondato da calamità, e miserie, da molte delle quali vanno esenti le stesse bestie; dunque lo stato presente è uno stato penale, poichè l'essere spogliato de' ricevuti beni, e afflitto in vece da mali sotto un Giudice giusto non può succedere, che per motivo di qualche colpa. L'attuale non può essere ne' bambini; dunque originale, e volontaria colla volontà, del primo Padre.

Stabilita la base, facilmente dimostransi le altre parti della Cattolica verità. E primieramente che la colpa che si contrae, sia vera colpa, e peccato. Imperciocchè con tal nome abbiam veduto che lo chiama l'Apostolo nel luogo sopraccitato, e in pena di lui dice esser entrata nel mondo la morte, e che per motivo di lui veniamo costituiti peccatori: *Per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi Ad Rom. Cap. 5. v. 19.* e questo essere il peccato originale lo dichiara evidentemente tutto il contesto, in cui d'altro non parla, che del peccato di Adamo, cui oppone la Redenzione di Cristo. Ciò confermasi dal citato secondo Concilio di Oranges, e dal Tridentino, i quali espressamente definiscono contraersi la colpa in quanto è morte dell'anima, e per conseguenza esser vero peccato, mentre il solo peccato propriamente detto dà morte all'anima, privandola della grazia.

Ne segue in secondo luogo, che non contraggasi per la sola imitazione, in quanto cioè i discendenti di Adamo abbiano da lui appreso a peccare. Imperciocchè primieramente il male esempio di peccare, non fu Adamo, che lo diede il primo, ma fu il demonio; onde l'Apostolo, se avesse ciò inteso, dovea dire che *per diabolum peccatum intravit in mundum*, e non *per unum hominem*, come osserva S. Agostino Epistola *157*. Nella Sapienza *c. 2. v. 25.* de' peccatori per imitazione si dice, che *imitantur autem illum* (diabolum), *qui sunt ex parte ipsius.*

In secondo luogo nella stessa maniera dice l'Apostolo nella citata *epist. e cap. cit. v. 18.*, che siamo giustificati per Cristo, come nasciamo contaminati in Adamo: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationum; sic et per unius justitiam in omnes homines justificationem vitæ.* Ora la giustificazione che in noi produce la Redenzione di Cristo, non consiste nella semplice imitazione, ma in qualche cosa all'anima comunicata, come si dimostrerà a suo luogo. Altrimenti nè i giusti che precedettero la venuta di lui, nè i bambini, che muojono subito dopo il battesimo, po-

trebbero dirsi giustificati, perchè nè gli uni, nè gli altri potevano imitare la giustizia di Cristo, che o non peranche esisteva, o sono incapaci di conoscerla benchè esistente. Dunque anche la colpa è qualche cosa che esiste nell' anima, per cui viene al mondo soggetta alla condanna; altrimenti i bambini non la contrarrebbero, perchè incapaci d' imitare la prevaricazione del loro Padre; per altro incorrono le pene medesime, che incorronsi dagli adulti; o adunque sono realmente peccatori, o sono ingiustamente puniti. *Sicut ergo ille*, conchiude S. Agostino *lib. 1. de Pecc. merit. et Remiss. c. 9.*, *in quo omnes vivificantur, præter quod se ad justitiam exemplum imitantibus præbuit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis: sic et ille, in quo omnes moriuntur, præter quod eis, qui præceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes.*

Ne segue in terzo luogo essere l' originale peccato proprio ed intrinseco di ciascheduno, e non estrinsecamente soltanto imputato, vale a dire, non nascono gli uomini peccatori, perchè il loro Padre fu peccatore, come si direbbe de' figli di un ribelle di stato, che sono stirpe ribelle, benchè non abbiano avuto parte nella ribellione, per semplice imputazione della colpa del Padre; ma nascono peccatori realmente in sè stessi, perchè con la volontà di Adamo hanno peccato, e però in ognun di loro propagasi la stessa macchia e reato, e diviene propria di ciascheduno. Ciò abbiamo definito dal Tridentino *sess. 5. can. 3.* dove dice, che il peccato di Adamo *Origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium;* ora ciò sarebbe falso, come ognun vede, se solo estrinsecamente un tal peccato agli uomini s' imputasse. Dunque deve credersi proprio di ciascheduno. E nella *sess. 6. capi 3.* insegna ciò che abbiam veduto di sopra insegnato dall' Apostolo, cioè che siamo giustificati nella maniera stessa, con cui nasciam peccatori; e però siccome la grazia è propria ed intrinseca di ciascheduno, così anche la colpa. *Sicut revera homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti; cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant; ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus, gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur.*

Anche la ragione conferma la medesima verità. Imperciocchè egli è certo, che se Adamo fosse perseverato innocente, avrebbe trasmessa ne' naturali suoi discendenti la giustizia originale; ora questa senza dubbio non sarebbe stata la personale di Adamo, che avesse da imputarsi a' suoi posteri, ma sarebbe stata propria di

ciascheduno, perchè meritata con la volontà di lui ubbidiente; dunque anche la colpa, che si comunica, non è una semplice imputazione, ma è una macchia, e reato intrinsecamente inerente ad ogni umano individuo.

Ne' primi tre secoli della Chiesa niuno si sognò di dubitare della esistenza dell' originale peccato, della quale erano così evidenti le prove; ma nel quarto Celestio interrogato nel Concilio Cartaginese da chi avesse appreso a negare un tal dogma, rispose, che il Prete Rufino lo avea insegnato: *Sanctus Præsbyter Rufinus, Romæ, qui mansit cum Sancto Pamacchio, ego audivi illum dicentem, quia tradux peccati non sit.* Che che però sia di un tal Rufino, quelli che apertamente intrapresero ad impugnarla, furono Pelagio, e lo stesso Celestino discepolo di lui, sostenendo che *Peccatum Adæ ipsum solum læsit, et non genus humanum;* che *infates, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante prævaricationem;* che *neque per mortem Adæ omne genus humanum moritur, quia neque per Resurrectionem Christi omne genus hominum resurgit.* E finalmente, che *infantes, etsi non baptizentur, habent vitam æternam.* Dai quali erronei principj ne deducevano come per natural conseguenza, non essere la concupiscenza, e la libidine in sè stesse cattive; l' ignoranza, e difficoltà pel bene appendici della natura, non pene. Non potevano essere l' ignoranza, o inavvertenza colpevoli, perchè dalla necessità provenienti; la morte, e le altre miserie non esser pene di alcun peccato; e distinguendo il Regno de' Cieli dalla eterna vita, conchiudevano, che questa dai bambini non battezzati morendo si conseguisse, ma non quello che solo ottenevasi da' battezzati.

Per opera di S. Agostino, e de' Vescovi Africani fu sconfitto un tal errore. Verso la metà però del settimo Secolo fu rinnovato dagli Armeni quanto alla propagazion del peccato; ma ammettevano la necessità del battesimo per conferire la grazia, non però per togliere dall' anima alcun peccato.

Nell' ottavo gli Eretici detti Albanesi adottarono l' error medesimo di Pelagio; come pure nel XIII. gli Albigesi. Nel XVI. Zuinglio Canonico di Costanza insegnò essere il peccato originale una infermità della natura, ma non peccato. Giovanni Westfal Luterano parimente diceva non esservi peccato originale, nè contraersi da' bambini, nè in ciò doversi prostare alcuna fede a S. Agostino.

Finalmente in questi ultimi tempi i Sociniani tra gli errori di tutte le Sette adottano anche questo, cioè non esservi peccato alcuno originale, nè essere il battesimo di alcuna necessità.

Vediamo ora se alla temeraria franchezza, con cui spacciavansi, e si spacciano simili frenesie, corrisponda il valore degli argomenti, con cui sonosi sforzati di corredarle. Quantunque con tre sorte di macchine cioè colle Scritture, co' Padri, e colla ra-

gione abbiano tentato, e tentino di abbattere il Cattolico dogma, tutte però si fondano in due capitali principj, cioè primo, che il peccato per esser tale deve essere volontario, il che non potendosi secondo loro verificare dell' originale, non può nemmeno asserirsi la propagazione di lui in ognuno de' discendenti di Adamo. Il secondo riguarda il modo di tale propagazione, parendo loro impossibile, che da' Padri possa comunicarsi a figli un tal contagio. Atterrati questi fondamenti tutta la loro mole cade da sè medesima, il che siamo per fare nel seguente Capo.

CAPITOLO III.

Spiegasi il come il peccato originale sia realmente ad ogni uomo volontario; e il modo, con cui propagasi da Padre in figlio.

Quantunque e l' uno, e l' altro punto abbia Iddio voluto, che restasse nella oscurità involto, e nelle tenebre, e però non debba ricercarsi una spiegazione sì chiara, che tolga ogni difficoltà, perchè nelle materie di fede da noi ricercasi la sommissione nel credere, non la intelligenza; onde diceva S. Agostino *lib. 3. de Peccat. merit. c. 4. Ego autem etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhærendum esse iis, quæ in Scripturis sunt apertissima, ut ex his revelentur obscura; aut si mens nondum est idonea, quæ possit ea vel demonstrata cernere, vel abstrusa investigare, sine ulla hæsitatione credantur:* non mancano però le maniere di spiegarli, che appagar possono ognuno, che sia ragionevole, e non pervicace; e quindi si venga a conchiudere, che il dogma proposto nulla contiene alla retta ragione ripugnante.

Per ispiegare pertanto colla possibile maggior chiarezza la prima difficoltà, convien premettere alcune nozioni, che da niuno possono porsi in contesa. 1. Egli è certo, che distinguendosi generalmente parlando il peccato in attuale, e abituale, benchè ambidue debbano essere volontarj, non però nel modo stesso concorre la volontà nel contraerli; mentre per l'attuale ricercasi l'attuale consenso, e per l' abituale basta il consenso prestato, e non ritrattato, poichè consistendo esso nella macchia impressa nell'anima dall' attuale, e nel reato incorso, questi sussistono, finchè con l'efficace sovrannatural pentimento non si riacquisti la grazia; e tal' è il peccato originale, che essendo stato attuale in Adamo, divenne ne' posteri abituale; non già, come osserva l'Angelico *1. 2. q. 82. a. 1.* in quel senso, in cui si prende l' abito, come una modificazione della potenza, che lo rende proclive all' operare quella data spezie di atti, ma come una modificazione, che rende la natura medesima in sè stessa o bene, o mal disposta, come so-

no la sanità, e l'infermità; non altro essendo l'originale peccato se non una disordinata disposizione nata nell'uomo per lo sconvolgimento cagionato dalla privazione dell'armonia, in cui era stato da Dio costituito, siccome la malattia corporale nasce dalla alterazione della giusta temperie degli uomini, nella quale consiste la sanità.

Egli è parimente indubitato altra cosa essere il peccato, altra la pena del peccato, e un'altra essere e peccato e pena. La distinzione è di S. Agostino *lib. 1. oper. imperf. cont. Julian. c. 47*. Ciò che ha ragion pura di peccato, in tal maniera si fa, che è in libertà dell'operante il farlo, e non farlo e questo si verifica in ognuno, che attualmente pecca. In ciò che ha ragione di pura pena, non concorre in verun conto la volontà del paziente, anzi resiste, e se potesse, la fuggirebbe, come succede in un reo condannato pe' suoi misfatti al patibolo. Ma in ciò, che ha ragione di colpa, e di pena, e vi concorre la volontà in quanto è peccato, e non vi concorre in quanto è pena. La cecità della mente è di questo genere, prosegue il Santo Dottore; poichè se non fosse peccato, ingiustamente riprenderebbesi, eppure Gesù Cristo in S. Matteo *c. 23. v. 16.* la riprende ne' Farisei *Væ vobis duces cæci*, *e v. 26. Pharisæe cæce*. Se parimente non fosse pena, non si direbbe nella Sapienza *excæcavit illos malitia eorum*; e se non accadesse per giusto divin gastigo, non direbbe il Salmista *Psal. 68. v. 24. Obscurentur oculi eorum ue videant, et dorsum eorum semper incurva*; non essendovi alcuno, il quale voglia la cecità del cuore, mentre niuno vuole la cecità corporale. Ora il peccato originale è di questa spezie; egli non solo è peccato, ma è ancor pena. È peccato, perchè importa la privazion della grazia dal primo Padre, in cui fu volontaria, contratta; è pena, perchè una tal privazione seguì in pena della paterna *trasgressione*.

Finalmente egli è certo che Adamo fu il principio, e la cagione immediata dell'uman genere che da lui dovea per naturale generazione propagarsi. Siccome adunque ogni cagione in sè precontiene tutti gli effetti che deve produrre; anche Adamo in sè preconteneva tutti gli uomini suoi discendenti, e però impose alla consorte il nome di Eva, come si ha nella Genesi *cap. 3. v. 20*, perchè era per essere la Madre di tutti i viventi. *Vocavit Adam nomen uxoris suæ Heva, eo quod mater esset cunctorum viventium.*

Supposte queste nozioni, ecco come si spiega da due gran Dottori Agostino, e Tommaso seguiti dalla comune de' Teologi, il concorso della volontà de' discendenti di Adamo nel farsi rei del peccato di lui. Essendo Adamo il principio da cui ricevono tutti i suoi posteri la stessa natura, siccome nell'ordine civile tutte le persone componenti una comunità, si riguardano come una sola persona, e ciò,

che fassi dalla comunità che le rappresenta, s'intende farsi da tutte in particolare e nell'ordine fisico tutti i membri di un corpo formano un corpo solo: così o si consideri Adamo come capo morale, o come principio fisico di tutti gli uomini, devono tutti gli uomini considerarsi in Adamo, come membri di un corpo solo. *Fuit Adam* dice il primo *loc. cit.*, *et in illo fuimus omnes*; e sopra il Salmo *84. v. 7. Adam ille omnes nos eramus... non enim eramus jam nos, sed eramus in Adam; ideo quidquid evenit ipsi Adam, secutum est et nobis, ut moreremur, omnes quippe in illo fuimus.* — *Omnes homines*, dice l'altro *1. 2. q. 81. art. 1.*, *qui nascuntur ex Adam, possunt considerari, ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt.... sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis.* Ora, prosegue il Santo, l'azione di un membro del corpo, per esempio della mano, non è volontaria, perchè la mano la voglia, ma perchè la volontà dell' anima la muove ad operare, e però l'omicidio commesso dalla mano, non s' imputerebbe alla mano come peccato, se si considerasse come divisa dal corpo, ma si fà rea, perchè è parte dell' uomo che viene mossa dal primo principio movente l'uomo. In somigliante maniera il disordine che ritrovasi nel discendente di Adamo, non è volontario, quasichè procedente dalla sua propria volontà, ma per la volontà del principio naturale in cui tutti si contenevano, quando commise la personale sua prevaricazione, che in essi loro divenne abituale. Confermasi tal dottrina, con quanto dice l'Apostolo nella sua agli Ebrei *cap. 7. v. 9.* ove rendendo la ragione, per cui Levi abbia pagato le decime a Melchisedecco in Abramo, che presonalmente gliele offerì *Per Abraham, et Levi decimatus est*; dice che fu perchè ritrovavasi nei lombi di Abramo suo Padre, *adhuc enim in lumbis Patris erat, quando obviavit ei Melchisedech.* La precontinenza adunque nel Padre, come in principio generativo fece computare come propria di Levi la decimazione da quegli eseguita. Perchè adunque la medesima non dovrà bastare, acciò a tutti gli uomini che precontenevansi nei lombi di Adamo, si ascriva come volontaria la colpa dal loro Padre commessa?

Serve parimente di conferma il sapersi che Iddio avendo creato l'uomo, e ornato dalla giustizia orginale in maniera, che dalla volontà di lui dipendesse il trasfonderla nella sua discendenza, e di fatto essa pure con la sua volontà conservandosi ubbidiente, meritato avrebbe la trasfusione; naturalmente ne segue per la ragione medesima, che abbiano pure con la volontà di lui trasgredito il precetto, incorsa la sua colpa, e meritato il castigo, ricercandosi assai meno per fare il male di quello, che deve concorrere per fare il bene. Fu adunque volontario in ognuno, nella volontà di Adamo, l'originale peccato.

Vediamo ora, se possa, o no convenientemente spiegarsi la funesta reale propagazione, non già dell'attuale peccato di Adamo, che questo fu solo proprio di lui, e in lui fermossi, ma dell'abituale, cioè quanto alla macchia, e al reato, poichè quanto alle pene basta avere occhi per rimanerne convinti, supposto per infallibile quanto abbiamo di sopra stabilito circa la condizione dell'uomo, prima della sua prevaricazione. Parlando adunque della colpa, non può mettersi in dubbio, che la giustizia originale non fosse un dono gratuito, fatto in Adamo a tutta la umana natura, e non soltanto a lui, come particolare persona; e quantuque circa di ciò nulla dicano di espresso le Divine Scritture, vedendo però che in tutti i posteri di lui si eseguisce la stessa pena contro di lui fulminata, e che il Redentore la incontrò, e vi si sottopose per riparare la colpa, e la pena; necessariamente deve conchiudersi che il bene ricevuto non apparteneva alla sua sola persona, ma a tutta la natura, di cui esso era il principio e la radice, e per questo chiamasi la colpa da lui derivata *peccatum naturæ*, a differenza dell' attuale, che dicesi *peccatum personæ*, come osserva l' Angelico *1. 2. q. 81. art. 1.* che è appunto quello che volle indicare l' Apostolo nella sua agli Efesi *cap. 2. v. 3.* quando dice che *eramus natura filii iræ, sicut et cæteri*. Il che non potendosi intendere della natura, considerata in sè stessa, perchè sotto un tal riguardo è effetto della Onnipotenza, e però buona, conviene dire che sia divenuta oggetto della Divina abbominazione, per cagione della colpa, che l'abbia in sè medesima contaminata, giusta l'intendimento di S. Agostino *lib. 2. de lib. arbitr. cap. 19.*, e altrove. Ora per motivo della giustizia originale tutto l' uomo era retto, vale a dire tutto ordinato, poichè se ne stava la ragione a Dio soggetta, la parte inferiore alla ragionevole, e il corpo all' anima; quindi non difficoltà nell' esercizio della virtù, ma perfetto predominio delle passioni, con tutto il resto, che abbiamo di sopra delineato. Peccò Adamo, e perdè un tale stato, e la natura umana, a cui era stato conferito, ne restò priva, e così la volontà divenne a Dio ribelle, e da lui avversa, le passioni ripugnanti allo imperio di lei, e il corpo misero, e mortale. La natura adunque umana si corruppe, e si guastò in Adamo, da cui doveva propagarsi nei suoi discendenti; dunque non poteva comunicargliela, se non tale, quale l' avea in sè stesso; intiera, e innocente, se tale fosse rimasta; corrotta, e peccatrice come era realmente divenuta.

Nè deve fare difficoltà il sapere, che la naturale generazione non producendo se non il corpo, nulla può imprimere nell'anima spirituale immediatamente da Dio creata, che la corrompa, e la guasti. Imperciocchè, quando dicesi natura umana, s' intende un composto di anima, e di corpo, e però dicesi il termine della

naturale generazione un uomo, e non il corpo solo di un uomo, perchè al corpo, che si produce giusta la legge dal Creatore stabilita, si deve un' anima spirituale come forma, che lo vivifichi; se questa fosse puramente materiale, l' azione generatrice la produrrebbe col corpo, ma essendo spirito, supplisce l' Onnipotenza che nel produrla si adatta alla generazione medesima, perchè nel punto stesso, in cui il corpo del feto è capace di riceverla, in lui la crea, e l' infonde. Ciò che succede nell' ordine fisico, succede anche nel morale. Generandosi un corpo umano, se gli deve una forma umana; se si fosse generato un corpo incontaminato, e all' anima perfettamente soggetto, se gli avrebbe dovuta un'anima pura, ed assoluta signora di lui; generandosi adunque un corpo infetto, gli si deve un'anima infetta. Generasi il corpo infetto, perchè si genera col disordine della concupiscenza, vale a dire senza quella soggezione, che aveva all'anima, nello stato della innocenza, e questo è in tutti eguale. Concepito il corpo con tal disordine, vi s'infonde l'anima; ma siccome il liquore per quanto sia in sè prezioso, se si componga in un vaso pieno di succidume, e veleno, resta nello stesso prodursi lordo, ed avvelenato; così l' anima, che come forma, deve comporre un individuo umano guasto, e corrotto, contrae nel suo prodursi la lordura, ed il veleno che altro non è se non la privazione della grazia e giustizia originale, per cui ritrovasi da Dio colpevolmente avversa, e oggetto perciò dello sdegno di lui, e in tutte quelle miserie, e debolezze involta, che pur troppo sperimentiamo. Tutto ciò esprimesi dall' Angelico, tra gli altri luoghi nella *q. 3. de Potent. art. 9. ad 3.* dicendo: *Peccatum originale, dicitur peccatum totius naturæ . . . . sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postea animæ infunditur, et ex hoc infectionem incurrit, quod fit cum carne traducta una natura; Si enim uniretur ei non ad constituendam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.*

Bene intesi questi principj, sciolgonsi tutte le opposizioni degli avversarj con quella chiarezza, che può ammettere una materia dalla oscurità circondata, perchè è un mistero da credersi, non una verità da curiosamente investigarsi per via di geometriche dimostrazioni. Vediamolo in pratica. Quando oppongono dirsi in Ezechiele *cap. 18. v. 20. Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur, Filius non portabit iniquitatem Patris*; suppone il testo nella prima parte il peccato personale, e questo si verifica solo in Adamo, e a lui solo come tale pregiudicò. Nella seconda parte, suppone il Figlio in nulla partecipante nella colpa del Padre, e in questo senso è verissimo che il figlio innocente non deve por-

tare la pena del genitore colpevole; ma nel caso nostro tutti i figli di Adamo, hanno colla volontà di lui contratta la sua macchia, e reato. Sono adunque condannati giustamente alla medesima pena. *Filius*, l'Angelico *1. 2. q. 81. art. 1. ad. 2. dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito, derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.*

Allo stesso modo rispondesi e al testo di S. Paolo ai Romani *cap. 4. v. 16. Ubi non est lex, nec prævaricatio*, poichè nel caso nostro e vi era la legge imposta ad Adamo, e vi fu la prevaricazione ancora rispetto ai bambini, poichè come membri dello stesso Padre comune, colla volontà di lui s' infettò la natura che in essi da lui contaminata deriva.

E a quell' altro del medesimo *cap. 5. v. 14. Regnavit mors ab Adam etiam in eos, qui non peccaverunt.* Imperciocchè nel peccato originale conviene distinguere l'atto dalla macchia, e reato. Tutti hanno contratto e l' una e l' altro; ma non commisero lo atto colla propria volontà; onde l'Apostolo dice che la morte invase anche quelli che non peccarono con personale peccato, ma però ne contrassero l' infezione, come dimostrano le parole immediatamente soggiunte *in similitudinem prævaricationis Adæ*, vale a dire colla colpa personale, come egli fece; mentre avea già espressamente asserito che *per unum hominem peccatum intravit in mundum, in quo omnes peccaverunt.*

Opponevano in oltre varj passi di S. Giovanni Grisostomo, nei quali pretendevano che avesse negata l' esistenza dell' originale peccato. Quello per esempio, che leggesi nella Omilia *ad Neophytos*, dove dice: *Parvulos baptizamus, quamvis non sint inquinati peccato, ut eis detur, vel addetur sanctitas, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi*, colle quali parole sembra indicare, non essere nei bambini peccato alcuno; e che il battesimo non sia loro necessario per essere santificati, ma per essere partecipi della adozione di Cristo, che è quanto asseriva Pelagio; e lo stesso pare che da lui si attesti in altri luoghi.

Supponiamo primieramente, il che è falsissimo, che il Grisostomo fosse stato di tal sentimento, di cui lo vogliono gli avversarj; nulla ancora potrebbero a favor loro conchiudere. Imperciocchè i dogmi Cattolici non dipendono dall' autorità di uno, o due Padri, ma dalle Scritture sante, dalla universale Tradizione, e dalle definizioni della Chiesa. Ora tutte queste circostanze, come si è veduto, concorrono a dimostrarlo; dunque sarebbe saldo, ed inconcusso, ancorchè il Grisostomo lo avesse negato, ed esso avrebbe errato, e non la Chiesa.

Ma lungi dal Santo Dottore simile macchia; dalla quale eccel-

lentemente lo libera un altro Santo Dottore, vale a dire S. Agostino *lib. 1. cont. Julian. c. 6.* ed ecco prima i passi da lui recati, in cui espressamente quegli il peccato originale asserisce. Nella *epist. ad Olimpiam*, così parla. *Quando Adam peccavit, illud grande peccatum, et omne genus hominum in comune damnavit, de mœrore pœnas luebat.* E nella Omilia medesima, ove leggesi il testo obbjettato così si esprime: *Venit semel Christus, invenit nostrum Chirographum paternum, quod scripsit Adam; ille initium induxit debiti, nos fœnus auximus posterioribus peccatis.* Sopra le quali parole osserva S. Agostino, che non chiama il chirografo di Adamo soltanto Paterno, ma nostro: *Nunquid contentus fuit dicere paternum chirographum, nisi adderet nostrum?* E ciò perchè? Acciò sapessimo che prima di accrescere il debito coi nostri posteriori attuali peccati, già da noi erasi quello scritto. *Ut sciremus antequam fœnus peccatis nostris posterioribus augeremus, jam illius chirographi paterni ad nos debitum pertinere.*

Veniamo adesso al testo recato dagli Avversarj, il quale in tre maniere, e tutte convincenti si spiega. La prima è di S. Agostino *loc. cit.* Il Grisostomo, dice il Santo, paragona i bambini cogli adulti, i peccati proprj de' quali cancellansi col battesimo, e questi non ritrovandosi nei bambini, pronunzia che loro non si conferisce, perchè abbiano peccati proprj, ma non dice che sieno da ogni colpa immuni. *Comparans eos majoribus, quorum propria peccata dimittuntur in baptismo, dixit* illos non habere peccata, *non sicut verba ejus ipse posuisti* (dice S. Agostino all' opponente Giuliano) non coinquinatos esse peccato.

Ma supponiamo, che abbia detto *non coinquinatos esse peccato*, tanto e tanto dovrebbe intendersi del personale, non dell' Originale da lui colla Chiesa tutta riconosciuto. Che se al *peccato* non aggiunse il *proprio*; ciò fu perchè non lo giudicò necessario; mentre tutti i suoi uditori erano persuasi di una tal verità, che solo dopo dai Pelagiani si volle mettere in controversia. *Cur putemus*, siegue S. Agostino *loc. cit.*, *nisi quia disputans in Catholica Ecclesia non se aliter intelligi arbitrabatur, tali quæstione nullus pulsabatur, vobis nondum litigantibus, securius loquebatur* (1).

La terza toglie ogni dubbio, cioè essere il testo recato corrotto. Poichè nella Edizione di Basilea fatta da Erasmo nel 1530. non si legge *Infantes baptizamus quamvis non sint coinquinati peccato*; ma tutto l' opposto, cioè *infantes baptizamus ut non sint*

(1) È duopo qui notare che S. Giovanni Crisostomo, nato nel 356, morì nell' anno 407. L'eresia pelagiana incominiciò a vessar la Chiesa circa l' anno 405. Quindi conoscea molto bene S. Agostino, che il Crisostomo parlava con sicurezza, perchè non ancora sbucciato l' errore contra il peccato originale.

coinquinati peccato. La qual lezione se non altro rende il testo dubbioso, e per conseguenza nulla di certo dal medesimo può inferirsi in favore dell' eretica opinione.

Argomentavano finalmente anche colla ragione. Se per via, dicevano, della naturale Generazione si propagasse l' originale peccato, ne seguirebbe 1., che l' uso del Matrimonio, quantosivoglia legittimo, fosse peccaminoso, sì perchè intervenendo il disordine della concupiscenza non può non essere moralmente cattivo; sì perchè sarebbe cagione della profusion del peccato nella prole che nascerebbe innocente. 2. che il battesimo non cancellasse ne' parenti il peccato originale; altrimenti, se in loro è cancellato, e più non esiste, come possono comunicarlo a figli?

Finalmente non deve asserirsi più efficace il peccato di Adamo, nel recar detrimento, di quello sia stata la Redenzione di Cristo nel ripararlo. Ora questa a chi non crede, non giova nulla; dunque nemmeno quello nuocerà, a chi non concorre colla sua volontà per farsene reo.

Per rispondere con precisione alla prima difficoltà convien supporre un principio certo, ed inconcusso, che acciò un' azione sia peccaminosa, perchè cagion di peccato, bisogna che abbia volontaria influenza nel peccato medesimo; altrimenti se l' azione sia in sè lecita, se l' operante abbia diritto di farla, se usi tutte le diligenze, perchè da lei non segua la colpa; se poi questa succede, è contra la intenzione di lui; ed è un puro accidente che può bensì dirsi al più preveduto, ma non mai voluto, e giustamente permesso. Uno va alla caccia in luogo di sua giurisdizione, con armi, e modo non vietati, scuopre la fiera, la insegue, esamina, osserva prima di tirare il colpo, se vi possa esser pericolo di offender persona alcuna, si crede sicuro da ogni rischio, tira il colpo, e in quel mentre colpisce un uomo che incautamente colà sen passa, chi lo farà reo dell' omicidio? Veniamo al caso nostro. L' uso legittimo delle nozze è in sè d' istituzione di natura destinato da Dio per la propagazione della spezie umana, e tanto è lecito e buono, che avrebbe avuto ancora luogo nello stato dell' innocenza. Tutto adunque il disordine consiste nello sregolato ardore della concupiscenza che lo accompagna dopo il peccato; ma questo non è secondo l'intenzione de'Genitori, che ragionevolmente operando vorrebbe la generazion della prole senza disordine, anzi la retta volontà la detesta; e se ne vergogna, e procura, che per colpa sua nulla intervenga che sia vizioso. Essi per altro hanno lo stesso diritto che avuto avrebbero nello stato dell' innocenza di propagare nel modo legittimo la sua spezie. Se adunque nasce la prole infetta, non è colpa delle nozze, ma è un difetto della natura viziata, il cui riparo non dipende nè dalla volontà di Adamo, nè de' Genitori immediati. Due cose adunque devono distinguersi nelle nozze

quello cioè, che vi è di buono, e quello, che vi è di cattivo; quello che vi è di buono è la propagazion della prole; quello che vi è di male è il disordine della concupiscenza nato dalla corruzione della natura, e per conseguenza estrinseco, e accidentale alle medesime. Ora il peccato non si propaga nella prole, per ragione delle nozze considerate in sè stesse, ma dalla concupiscenza disordinata che le accompagna, mentre questa fa, come abbiam detto che si generi un corpo infetto, a cui si deve un' anima infetta, perchè deve prodursi un individuo della umana natura tutta contaminata nel primo Padre; e però conchiude S. Agostino *lib. 1. de Nuptiis, et Concupisc. c. 7.* sono lecite, e lodevoli le nozze, *Quia etiam de illo malo* (concupiscentia) *aliquid boni faciunt*, cioè la propagazion della prole: ma *quia sine illo fieri non potest*, *erubescunt*. In quella guisa adunque, soggiunge, che se uno per difetto del piede zoppicando giunga a conseguir qualche bene, nè il conseguimento del bene viene viziato dallo zoppicamento che è un male, nè questo viene a farsi un bene, perchè sortisce un ottimo effetto; così non devono condannarsi le nozze pel disordine della concupiscenza che le accompagna, nè deve questa approvarsi per la bontà delle nozze. Dal che si vede che nè l' una nè l'altra ragione del primo inconveniente interviene, nè si verifica.

Nè maggior consistenza ritrovasi nella seconda difficoltà. Imperciocchè come osserva l' Angelico *1. 2. q. 81. a. 3. ad 2.* due cose ritrovansi nel peccato Originale, cioè la macchia col reato, ed il fomite, il qual consiste nel disordine, e ribellione della parte inferiore dell' anima contra la parte superiore o ragionevole, e del corpo rispetto all'anima. Ora il Battesimo toglie dall'anima la macchia ed il reato, e viene così rigenerata alla grazia, e fatta amica, e figlia per adozione del divin Padre. Ma quanto al fomite, questo resta, nè si toglie dal Sacramento, avendo così disposto la Providenza, perchè sentendone il peso, sospirasse l' uomo del continuo a quella Patria, in cui sarà intieramente libero da ogni corruzione, e combattendo da generoso si acquistasse merito sempre maggiore. Ora i Parenti *non generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati;* vale a dire generano col corpo infetto e disordinato, e per questo, benchè santificati nell'anima, propagano l' infezione. Se fosse vero l' assunto degli avversarj, soggiugne S. Agostino *Lib. 3. de Peccat. Merit. c. 8.* anche da' Parenti Cristiani dovrebbero nascere figli Cristiani. Ma perchè nascono infedeli? Perchè il Cristiano non nasce, ma si fa nella spirituale rigenerazione; è l'anima che si rigenera, non il corpo; e questo non l' anima, è quello che genera il corpo della prole. Ora da un corpo infetto qual maraviglia che nasca un corpo infetto? *Quid respondebitis, quare de Christianis non Christianus nascatur,*

nisi quia non facit generatio, sed regeneratio Christianos? Hanc igitur vobis reddite rationem, quia similiter a peccatis nemo nascendo, sed omnes renascendo mundantur. Anche il formento si semina senza paglia, ma perchè nel germe vi è il principio della medesima, per questo nasce colla paglia. Così i parenti son giusti quanto all'anima, ma nel corpo si nasconde il veleno, e questo è quello che lo trasfonde ne' loro figli, perchè non veleno della loro persona, ma della natura comune, che è quella che si comunica a' discendenti.

Quanto all' ultimo obbietto rispondesi esser verissimo che la prevaricazione di Adamo non deve essere più efficace nel nuocere che la Redenzione di Cristo nel giovare. Ma è falsissimo che dall' ammettersi la propagazione dell' Originale peccato ne segua l'inconveniente preteso. Imperciocchè anzi con ammirabil sapienza, e bontà ha Iddio, che in quella maniera stessa, con cui ci fu recato il danno, ci venga anche somministrato il rimedio. La colpa si contrae non per l' attuale volontà di che nasce, ma per la volontà di Adamo, in cui tutti eravamo come in principio della natura umana rinchiusi; e la redenzione si applica anche a' bambini per mezzo della fede, di chi li leva al sacro fonte. Eccovi adunque con la volontà altrui fatti peccatori; e colla fede altrui, che si reputa nostra, rigenerati, e fatti Santi.

CAPITOLO IV.

Spiegata dell' Originale peccato l' essenza secondo la Dottrina de' Santi Agostino, e Tommaso, che sembra la più universalmente approvata; si stabilisce il dogma Cattolico; 1. non consistere questa nè nell' amore smoderato dell' anima verso il corpo; 2. nè nella sostanza dell'anima, che sia rimasta da lui sostanzialmente viziata; 3. nè nella concupiscenza ribelle, sicchè in sè stessa sia vero peccato.

Non essendo dell'istituto nostro l'entrare nelle scolastiche perquisizioni, lasciata a Teologi Cattolici la libertà della disputa circa lo stabilire l'essenza dell'originale peccato, noi ci atterremo per spiegarla agl' insegnamenti de' due lodati SS. Dottori, come per quanto ci sembra, e più fondati, e più conformi alla mente del Tridentino; e l'esponiamo in tal guisa. Essendo il peccato giusta la dottrina dell'Angelico *1. 2. q. 71. a. 6.* in genere considerato una privazione di quella rettitudine, che dovrebbe avere l'azione, vale a dire di essere conforme alla eterna legge, suprema regola di ogni equità: *Habet actus humanus, quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione;* naturalmente ne segue, che in ogni peccato l' essenziale costitutivo debba essere questa privazione funesta. Ora nel-

l'attuale peccato essa interviene, perchè la volontà opera contra il prescritto dell'eterna legge intimatale dal lume della ragione; e nell'abituale concorre, perchè commessa la colpa, resta nell'anima la macchia, per cui viene a costituirsi abitualmente rea, cioè priva di quella bellezza, che dovrebbe aver per la grazia; e avversa da Dio, a cui dovrebbe esser rivolta e unita; e disposta a commettere nuove colpe, onde comparisce dinanzi a lui abbominevole, e deforme, oggetto dell'odio di lui, e condannata a sempiterno supplizio. La qual macchia provenendo come da cagione dall'attuale peccato, così secondo la diversità de' peccati attuali, sono anche diverse le Macchie. Spiega ciò l' Angelico *1. 2. q. 86. a. 1. ad 8.* con l'esempio dell' ombra, la quale non importa soltanto tenebre, e oscurità in generale, ma importa tenebre, e oscurità cagionate dalla interposizione di qualche corpo, che l' illuminazione impedisce, e però si diversifica secondo la qualità del corpo interposto. Così la macchia spirituale è più o meno orribile, secondo che più o meno grave è la colpa attuale. Ora essendo il peccato originale, come abbiam detto, vero peccato attuale in Adamo, e abituale ne' posteri, deve esso pure importare queste essenziali funeste proprietà, vale a dire, la privazione colpevole della ricevuta bellezza, e la prava disposizione al peccare. Ma la ricevuta bellezza da Adamo, e che doveano ricevere i posteri di lui era la giustizia originale. Dunque la privazione di tal giustizia che importa l' avversione da Dio, e la ribellione della parte inferiore alla superiore dell' anima, dovrà dirsi essere il vero essenziale costitutivo dell' originale peccato; mentre per la ragione de' contrarj ciò, che dicesi di uno, in opposto senso deve dirsi dell'altro. Siccome poi il principale carattere della originale giustizia consisteva nella soggezione della volontà a Dio, dalla quale nasceva la soggezione della parte inferiore alla ragionevole; così l' essenziale di tal peccato consiste nell'avversione della volontà da Dio, e secondariamente, e come per conseguenza, e come propria materia, si estende anche nella concupiscenza, o disordine della parte inferiore.

Ecco infatti come ne parla Santo Agostino *Lib. 2. de Pec. merit. c. 4. Concupiscentia tamquam lex peccati manens in membris corporis mortis hujus; cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla damnatione prosequitur: parvulos non baptizatos reos innectit, et tanquam iræ filios, etiam si parvuli moriantur, ad condemnationem trahit.* Ma qual' è questo reato, che si cancella nel battesimo, e per cui chi muore senza battesimo, vien condannato come figlio dello sdegno divino, se non la privazione della giustizia avvenuta pel peccato? E se anche la concupiscenza contiene il reato, da cui si libera pel bat-

tesimo, e resta solo ne' rigenerati per occasione di merito; siccome il colpevole disordine di lei non nasce, che dal colpevole disordine della volontà, così principalmente in questo, e secondariamente in quello consiste l' essenza dell' originale peccato.

L' Angelico parla ancora più chiaro 1. 2. q. 82. a. 3. in questi termini. *Privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in originali peccato; omnis autem inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ in hoc præcipue attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia; et ita peccatum originale, materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.*

Quanto poi una tale sentenza sia conforme alla mente del Tridentino, basta leggere senza prevenzione i canoni 2. e 5. della V. Sessione, per rimanerne convinti. Imperciocchè nel secondo definisce avere Adamo anche pei posteri perduta la ricevuta Santità, e giustizia, e trasfuso in essi non solo le pene, ma il peccato medesimo, che è morte dell'anima. Ora per una parte questo peccato non è l'attuale, che si consumò in Adamo; e per l' altra la morte dell' anima consiste nella privazione della grazia. Dunque secondo il Tridentino il peccato, che si trasfonde, è la privazione dell' originale giustizia.

Nel canone quinto parimente definisce che col battesimo si cancella ogni macchia e reato di colpa, nè la concupiscenza nei rigenerati avere ragione di peccato, ma solo restare per esercizio di virtù, in quanto che virilmente combattendo contra gl' insulti di lei si acquista merito, e solo si pecca da chi volontariamente si seguono, e si acconsente. Dunque prima del battesimo, secondo il Tridentino il reato della colpa si estendeva anche nella parte inferiore dell' anima, altrimenti rispetto a lei nulla opererebbe il battesimo. Se adunque questo è la spirituale rigenerazione opposta per rimedio alla corruzione, che si contrae nella generazione carnale, ridonandosi con esso all' uomo quella rettitudine, giustizia, e santità, di cui nasce privo, ne segue, che in una tal privazione consista il vero essenziale carattere dell' originale peccato.

Quanto finora si è detto, comprende, come abbiamo indicato, una delle sentenze cattoliche circa il determinare in che propriamente consista l' essenza dell' originale peccato; ma non avendo nulla intorno a ciò determinato la Chiesa, non esce dai confini della probabilità, benchè a noi sembri maggior di quella che milita per le altre. Ma non è lo stesso delle altre parti dell' assunto proposto, le quali sono veramente erronee opinioni espressamente condannate o in sè come le due ultime, o in altre, in cui si con-

tengono, e naturalmente deduconsi come la prima; e però sarebbe un errare in fede il sostenerle. Dimostriamone pertanto la falsità.

E quanto alla prima. Il peccato Originale non è il peccato attuale di Adamo, nè attuale ne' posteri; ma l'abituale prodotto dall' attuale di Adamo. Ora se questo consistesse nell'amore smoderato dell' anima verso il suo corpo, sarebbe peccato attuale di ognuno de' posteri, poichè l'amare è un atto della volontà; dunque non sarebbe vero ciò, che disse l' Apostolo, che *per unum hominem peccatum intravit in mundum;* mentre sarebbe al più simile a quel di Adamo, ma non lo stesso, e per ogni uomo in particolare entrerebbe nel mondo il peccato.

In secondo luogo questo amore disordinato non può succedere se non nel punto della creazione dell' anima, e dell' unione col corpo, e dovrebbe essere volontario, e libero, altrimenti non potrebbe essere peccaminoso. Ma l'anima non esercita la libertà, finchè il corpo non è disposto a servir d' istromento alle operazioni di lei, e però è dogma di fede, che prima dell' uso della ragione non vi può esser peccato: come adunque l' anima in quel primo istante potrà peccare?

Finalmente l' unione al corpo è di essenza dell' anima ragionevole, considerata come forma costituente l' umano individuo Dunque l' inclinazione, che vi ha è necessaria, e a lui connaturale; come adunque può essere peccaminosa? Ella è adunque un' assurdità la mentovata sentenza, nè merita ulteriori riflessi.

Ma non meno assurda comparisce l' altra opinione in secondo luogo proposta. Parlando l'Apostolo dell originale peccato nel *cap.* 7. ai Romani *v.* 22., *e* 23. così si esprime. *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.* Ora se il predetto peccato trasforma la sostanza dell' anima di buona in cattiva, come poteva dilettarsi della legge di Dio secondo l' anima? Dice che la legge del peccato la sentiva nella sua concupiscenza, e ripugnava alla legge della mente. Dunque la mente era sana, incontaminata, e retta; e per conseguenza non sostanzialmente viziata.

In secondo luogo, egli è principio già dimostrato, che niuna forza creata siccome non può produrre una spirituale sostanza, così nemmen può distruggerla, o in lei produrre alterazione veruna, se non accidentale, ed estrinseca all' esser suo. Ora il peccato qualunque sia, o è un' azione, o una prava disposizione cagionata dall' azione della creatura; come adunque potrà agire nella sostanza dell' anima, e trasformarla in altro essere diverso da quel che avea? Se ciò potesse succedere, sarebbe l' anima soggetta alle mutazioni medesime della materia, la quale passa da una ad un' al-

tra forma per comporre individui sempre diversi. Imperciocchè essendo i peccati moltissimi di spezie diversa, e tra loro disparati, ogni volta che l'uomo commettesse un peccato specificamente diverso, succederebbe nell' anima una nuova specifica trasformazione; e lo stesso avverrebbe, ogni volta che si santifica; mentre non deve ascriversi più di forza al peccato di quella che deve riconoscersi nella grazia. Tutti questi sono manifesti assurdi. Dunque assurda è la sentenza, da cui come principio necessariamente derivano.

L'ultima parte del dogma proposto viene parimente insegnata dalle divine Scritture. Se la concupiscenza, o il fomite fosse in sè formalmente peccato, restando essa, come l' esperienza il dimostra, anche dopo il battesimo; necessariamente resterebbe anche nel battezzato l' originale peccato. Ora secondo l' Apostolo ai Romani *c. 8. v. 1.* nei rigenerati non rimane alcun reato nè di colpa, nè di pena. *Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*, cioè che non aderiscono agli stimoli della concupiscenza, come spiega l' Angelico *Lect. 1.* sopra un tal passo. Dunque nella concupiscenza, o sia fomite non consiste l' essenza dell' originale peccato.

Nè vale il dire che l' Apostolo abbia voluto solo indicare, che ai rigenerati non s' imputa più il peccato, e si ricuopre, nè che realmente in essi sussista. Poichè S. Paolo dice, che *nihil damnationis* si ritrova in essi; ma la semplice non imputazione, o cuoprimento lascerebbe in loro il vero reato, siccome ricuoprendo colla cenere il fuoco questo non si distrugge, ma si conserva. Dunque rimarrebbe *aliquid damnationis*, e per conseguenza sarebbero e liberi dalla colpa e infetti della medesima, apparentemente giustificati, e in sostanza alla condannazione soggetti; il che se non è un'assurdissima contraddizione e in sè stessa, e con l' autorità dell' Apostolo, non so in cosa possa riporsi l' essere contraddittorio.

Dimostrasi in secondo luogo con l'autorità del S. Concilio di Trento, il quale nella *sess. 5. can. 5.* così definì. *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram, et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, Anathema sit.* E ne dà per ragione il testo di S. Paolo sopraccitato. E finalmente conchiude, che la concupiscenza, e il fomite resta bensì per esercizio di virtù, ma a chi resiste, non solo non recar nocumento, ma servire di occasione, e materia di merito: *Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.*

Ma argomentiamo ancora con la ragione. Sotto due riguardi può considerarsi la concupiscenza, o come attualmente eccitante i mo-

vimenti disordinati delle passioni, o come abituale inclinazione capace ad eccitarli. Ora nè sotto l' uno, nè sotto l'altro riguardo può avere in sè la vera ragion di peccato, sicchè ne venga costituito reo il soggetto, in cui ritrovasi. Non sotto il primo; poichè altrimenti i bambini, in cui non sono tali movimenti attuali, sarebbero senza peccato originale, il che contiene la Pelagiana eresia di sopra impugnata. Non sotto il secondo, perchè la propensione al disordine, finchè la volontà vi resiste, non costituisce alcun reo. Chi mai condannerà per colpevole di avarizia colui, il quale sentendosi veementemente inclinato ad accumulare per *fas et nefas* ricchezze, egli all'opposto distribuisce il suo a larga mano a bisognosi? Se ciò fosse vero, S. Paolo sarebbe stato reo di Lussuria, perchè ne sentiva in sè gli stimoli replicati; e Iddio lo avrebbe lasciato nella colpa; mentre da lui instantemente pregato non lo liberò ma solo gli promise la grazia per resistere, e trionfarne, *sufficit tibi gratia mea;* e perchè non temesse di alcun discapito, ma anzi si assicurasse di trarne maggior profitto, soggiunsegli: *nam virtus in infirmitate perficitur*. Dunque nè l' attuale: nè l' abituale concupiscenza è essenzialmente peccato. Ma solo può dirsi, come si è al bel principio spiegato con l'Angelico, materia, ed effetto del peccato, in quanto in sè contiene la indipendenza dalla ragione cagionata dal peccato.

Ognuno degli esposti punti da tutti i Cattolici concordemente impugnati ha i suoi deliranti difensori. Il primo fu asserito da alcuni, di cui fa menzione Guglielmo Parigino. *Lib. de Vitiis*, *et Pecc. c. 5.*, i quali spiegavano la essenza del peccato originale in questa forma. L' anima umana naturalmente ama il corpo, e desidera di unirsi a lui; quando adunque a lui si congiunge, lo abbraccia con un' allegrezza, e amore smoderato, e quindi, essendo ogni volontario disordine, peccato, nella stessa sua origine si contamina, e questo è quello che dicesi originale peccato. Non è prezzo dell' opera il recare i fondamenti di tal follia, che già abbastanza da quanto si è detto rimane dissipata, e conquisa, nè vi ha alcuno, che siasi sognato di rinnovarla.

L' altro si sostenne da Mattia Flacco celebre Corifeo del Rigido Luteranismo *in lib. de Pecc. Orig.;* e di fatto se voleva stare alla lettera dell' Eretico suo Maestro Lutero, dovea insegnare, che il peccato originale consisteva nella sostanza dell' anima, da lui guastata, e trasformata, onde i Luterani seguaci di lui furono chiamati *Sostanzialisti* (1). Imperciocchè Lutero *Tom. 6. in cap.*

(1) I Luterani, morto Lutero, si divisero in Classi: altra comprendeva i *Rigidi*, altra i *Molli*; e ciascuna di queste fu suddivisa in moltissime Sette. Mattia Flacco, nato in Albona nell' Illirio nel 1520, si vantava Capo de' *Rigidi*; ma divenne Corifeo della Setta detta *de' Sostanzialisti*. Era stato di-

3. Gen. sopra quelle parole. *Tunc aperti sunt oculi amborum ;* dopo avere vituperati i Teologi Cattolici, perchè asserivano essere l' originale giustizia un dono sovrannaturale , e gratuito , magistralmente decide essere stato proprio della natura stessa di Adamo l' amare , il credere , il conoscere Dio ; e per conseguenza ne deduce, che ammessa la sentenza cattolica circa la giustizia originale , ne seguirebbe ciò che secondo lui è un assurdo , cioè che anche il succeduto peccato non fosse di essenza dell' uomo. *An non sicut ponis justitiam non fuisse de essentia hominis ; ita etiam sequitur peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis?* Costui adunque in realtà sentiva che il peccato originale era all' anima essenziale.

Ma come provava l'impegnato discepolo lo sproposilato errore bevuto dal suo Maestro? Eccolo. Nella Genesi , diceva , *c. 8. v. 21.* secondo il Testo Ebreo si legge : *Figmentum humani cordis malum est ab adolescentia sua.* Nell' Epistola ai Romani *c. 6. v. 6. Vetus homo noster simul crucifixus est , ut destruatur corpus peccati* , e *v. 12. Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Ora se la composizione istessa del suo cuore è cattiva ; se il peccato è tutto l' uomo antico ; se questo peccato è regnante nel corpo , per necessità deve conchiudersi essere qualche cosa in sè medesimo di sostanziale nell' anima.

E poi , soggiungeva , l'uomo è stato fatto a somiglianza di Dio *Creavit Deus hominem ad imaginem suam Gen. c. 1. v. 27.* Ora questa ragion d' immagine non è solo secondo gli accidenti , ma secondo la sostanza. Imperciocchè nella stessa maniera si esprime la somiglianza dell' uomo con Dio , con cui si esprime la somiglianza del figlio col Padre , *genuit* dicesi di Adamo *Gen. c. 5. v. 3. filium ad imaginem et similitudinem suam,* la quale certamente consiste nella naturale sostanza. Avendo dunque l' uomo peccando perduta una tal somiglianza , e divenuto simile al Demonio , dovrà inferirsi , che la sostanza istessa dell' anima siasi trasformata.

Veramente all'udire simili interpretazioni si sarebbe tentato di quasi dar loro ragione , se rigettano l' autorità della Chiesa per regola di determinare il senso delle divine Scritture , mentre si vede con quanta naturalezza , e critica la intendono col loro acume. Lasciam le burle , e compiangiamo piuttosto il loro accecamento,

---

scepolo di Lutero , ed insegnò l' errore che l' Autore riferisce. Egli è uno degli Autori delle *Centurie Magdeburgesi.* Scrisse una opera intitolata *Missa Latina Antiqua.* Questa Liturgia contiene la fede, e gli usi antichi della Chiesa Romana. I Protestanti credevano che fosse una testimonianza contra i Cattolici; ma accorgendosi del contrario, fecero di tutto per fare sparire gli Esemplari. Quindi è che si è resa cara , e carissima. Flacco , detto ancora *Francowitz* , morì nella età di anni 55. nel 1575. nella sua eresia. Leg. Bernino *Sec. 16. Cap. 8.*

che fa loro credere verità quello che è manifesto delirio. Egli è pur evidente, che la Scrittura non sempre deve intendersi nel senso materiale, che esibiscono le parole, mentre innumerabili sarebbero gli assurdi, che ne seguirebbero. Con tutto ciò vogliono intenderle nel materiale, benchè assurdo, quando questo favorisce il loro erroneo pensare, e lo rigettano quando, quantunque sia vero, vi è contrario, e così verificasi di loro quel del Salmo *In circuitu impii ambulant*, e come disse l'Apostolo *Circumferuntur omni vento doctrinæ;* perchè nave senza timone, e senza nocchiero deve seguire il trasporto della tempesta. Vediamolo in pratica.

Che nel testo Ebreo si legga *figmentum cordis est malum*, non voglia dire, che la sostanza dell'anima sia cattiva, ma che le inclinazioni ed azioni di lei tendono al male; rende lo stesso senso che quando si dicesse *Figmentum imaginationis est malum*, la quale espressione ognun vede significare della fantasia e cattivo, non la potenza in sè stessa; e però la Volgata in vece del *figmentum* pose per più chiarezza, *sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt*. Altrimenti se il *figmentum* si prendesse per la sostanza, bisognerebbe conchiudere o che essendo stata fatta da Dio l' avesse fatta cattiva, e questo è bestemmia; o che il Demonio l' avesse trasformata, e questo si è già dimostrato impossibile.

Nella stessa maniera deve intendersi l'autorità dell' Apostolo, cioè prendersi l'uomo vecchio per l' uom peccatore producente azioni viziose, e pel nuovo il santificato, che opera santamente, onde non vuol dire altro senonchè dobbiam cangiare col battesimo costumi, e operazioni, pensieri, ed affetti, acciò in tal forma distruggasi il peccato sino dalla sua radice, che da lui chiamasi corpo del peccato, non perchè il peccato abbia corpo, o sia una sostanza, che sarebbe follia il pensarlo, ma per indicare, che si distrugge tutto ciò che ha ragion di peccato. Non si dice comunemente parlando dell' essenzial di un' impresa. Qui consiste il *corpo* dell' impresa? Questo è tutto il *corpo* del fatto, del delitto? s' intende forse con tali espressioni, che sieno tante sostanze? Nella stessa forma parla anche l' Apostolo.

Il regnare parimente del peccato è una espression metaforica dedotta dalla somiglianza del Regno reale. Poichè siccome il Monarca, fa che tutti a lui servano; così il peccato domina coll' inclinare al male in quel senso, che diccsi, in colui regna l'avarizia, in quell'altro la superbia, o altro vizio: il che significa la predominante inclinazione agli atti viziosi corrispondenti; nè mai alcuno si sognò d'indicare con somiglianti voci, che tali vizj fossero altrettante sostanze; e poi dovrà ciò credersi dell' Apostolo?

L'ultimo discioglìesi dall' Angelico *q. 22. de Verit. a. 6. ad*

2. col distinguer nell'uomo due sorte d'immagine, e di somiglianza: la prima naturale, che consiste nell'essere spirituale, che ha l' anima dotata delle facoltà d'intendere, e di volere, e questa non si perde pel peccato. *Conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quæ sunt ei determinatæ a natura, et ideo illa conformitas semper manet.* L' altra sovrannaturale per mezzo della grazia, e gli abiti delle virtù, e questa siccome dipende dalla volontà il conservarla, così peccando la perde. *Sed secunda conformitas, quæ et similitudinis est per gratiam, et habitus, et actus virtutum, ad quæ omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit, et ideo ista conformitas non semper manet*, perchè all'anima accidentale.

Ma, replicava, il peccato non è essenzialmente una deformità contraria alla legge di Dio? Chi ne dubita? Ora l'anima dell'uomo, che discende da Adamo, nasce avversa, e difforme da Dio. Dunque essa medesima è il peccato originale.

Se io argomentassi così. La febbre è un' alterazione violenta del moto del sangue. L'uomo ha in sè questa alterazione; dunque l'uomo stesso è la febbre. Pazzo, mi si risponderebbe, e con ragione: altro è il soggetto, in cui ritrovasi l' alterazione, e altro l' alterazione in sè stessa; esso è, che la prova, ma non è „nè può essere la medesima alterazione. Così appunto rispondiamo anche noi allo spropositato argomento. Il peccato è la deformità, e l'anima è il soggetto, che la contiene; e siccome il febbricitante risana, non perchè si distrugga la sua sostanza, ma l' alterazione, che lo avea sorpreso: così l' uomo si santifica, perchè la grazia leva la deformità dell'anima, e l'abbellisce; ma questa sempre resta nello essere suo naturale; e se di nuovo pecca, perde la bellezza acquistata, e si contamina, come un corpo, che cade nel fango, s' imbratta, ma in sè non si corrompe. Quindi il peccato originale priva l' anima della originale giustizia, e la lorda, ma l' anima resta uno spirito sussistente con tutte le sue potenze, che naturalmente gli appartengono, e per conseguenza resta intatta la sua sostanza.

L'ultima parte della proposta verità fu impugnata dai Corifei della pretesa riforma, e tuttora s'impugna dai loro ciechi seguaci; asserendo che anche ne' battezzati rimane il predetto peccato, e però essere la concupiscenza, o fomite non solo pena, ma in sè stesso vero peccato. *In puero post baptismum negare remanens peccatum, est Paulum, et Christum simul conculcare* (1); così

(1) Natale Alessandro (*Sec. 15. Cap. 2. A. 10.* § 2) presenta un elenco degli errori di Lutero, con accennare le opere dell' empio Eresiarca, d'onde sieno stati estratti. La proposizione citata dall' Autore (segnata *n.* 2. nella serie delle condannate da Leone X.) si trova al *n.* 59, tra le 154 noverate dal suddetto Storico. Ella è concepita in questi termini: *In bono opere peccare ho-*

Lutero nella seconda proposizione da Leone X. condannata. E Calvino *Lib. 2. Instit. c. 1. v. 8.* spiegando in cosa consista il medesimo peccato, dice che sia: *Hæreditaria naturæ nostræ pravitas, et corruptio in omnes animæ partes diffusa, qua primum facit reos iræ Dei, tum etiam opera in nobis profert, quæ Scriptura vocat opera carnis; atque id est proprie, quod a Paulo sæpius peccatum nominatur*, che è appunto la concupiscenza, e però *Lib. 3. c. 3. §. 10.*, siccome questa resta anche ne' giusti, ne inferisce in essi sussistere l'originale peccato. Ed ecco i loro fondamenti. L'Apostolo ogni qualvolta parla della concupiscenza, quasi sempre la indica col nome di peccato, come nell' Epistola ai Romani *c. 7. v. 17. Nunc autem jam non ego operor illud*, cioè il male, che *v. 15.* avea detto, che faceva contra sua voglia (*sed quod odi malum, illud facio,*) *sed quod habitat in me peccatum; v. 20., Si autem quod nolo* (malum) *illud facio; jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Ora se la concupiscenza non fosse vero peccato, non la indicherebbe così assolutamente con un tal nome.

Basta il riflettere a tutto il contesto dell' Apostolo, per vedere quanto sia stravolta una tale interpretazione. Imperciocchè nelle citate espressioni egli parla di ciò che in sè stesso provava già giustificato. Dunque il peccato, che dice essere in lui abitante, non era tale che lo privasse della grazia. Di più: parla di un peccato, che risiedeva nella sua carne, e nei suoi membri; ma come il peccato formale può risieder nel corpo, se il corpo non può esser soggetto della grazia che è l' opposto direttamente al peccato? Finalmente dice che ciò che sentiva in sè, era contrario alla sua volontà, la quale voleva l' adempimento della legge, e che il disordine si eccitava, benchè egli vi resistesse. Come adunque poteva essere peccato formale, senza ammettere l' assurdo, che si pecchi anche quando, come faceva l' Apostolo, si resiste con tutto lo sforzo alla suggestione perversa? Da tutto questo si vede che il gran Dottore delle genti chiama peccato la concupiscenza, o il fomite, non perchè sia in sè stessa vero formale peccato, ma perchè è una cattiva propensione nata dal peccato, e che avendo scosso il giogo della ragione, si eccita contra il volere di lei, per portarsi verso il bene sensibile benchè vietato. Parla egli adunque della concupiscenza, come parlasi comunemente delle prave disposizioni lasciate dall' abituale peccato. Convertesi a miglior vita un abituato nella lussuria, nella bestemmia; o in altro vizio; supponendosi la conversione verace, non vi ha dubbio, che subito non riceva la grazia santificante, che realmente lo rende figlio

minem, et peccatum veniali non natura sua, sed Dei misericordia solum esse tale: aut in puero, post baptismum, peccatum remanens negare, hoc est Paulum, et Christum conculcare. Legg. Nat. Ales. loc. cit.

adottivo di Dio, e a lui caro, e diletto; ma non subito cessano in lui le impressioni cagionate da tali abiti; segue a sentire l'inclinazione al piacere, gli stimoli al trasporto dell'ira, in quella guisa, che un infermo ricevuta la sanità, segue per qualche tempo a sentire la debolezza dalla passata infermità cagionata. Ma per questo, se quegli vi resiste, e vigorosamente li esprime, dovranno forse dirsi formalmente peccaminosi? Non già, ma solo possono dirsi peccati, o peccaminosi, perchè effetti del peccato, e perchè inducenti di loro natura al peccato. Lo stesso vuol dire l'Apostolo; altrimenti contraddirebbe manifestamente a sè stesso, mentre dopo avere esposto ciò che in lui medesimo succedeva, principia il *cap. 8.* con la illazione; *Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*; il che sarebbe falsissimo, se le precedenti espressioni avessero il senso stravolto degli avversarj. *Libido surrexit*, dice S. Agostino, *serm. 128. de Verb. Domini cap. 10. tene tu membra, tene tu manus ab omni scelere, tene tu oculos ne male attendant, tene aures, ne verba libidinis libenter audiant, tene totum corpus, tene latera, tene summa, tene ima. Quid facit libido? Surgere novit, vincere non novit. Surgendo assidue sine causa, discit et non surgere.* La concupiscenza adunque, perchè infezione della corrotta natura, insorge ribelle alla ragione, e però dicesi peccato, perchè nata dal peccato tenta tirarla coi suoi stimoli al consenso; ma senza consenso non diviene peccato. ma materia di merito come più chiaramente lo espone lo stesso S. Dottore *lib. 1. de Nupt. et Concupisc. cap. 23.* dicendo: *Sic autem vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum; sicut vocatur lingua loquutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam faciit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit; sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat.*

Ma insistono, S. Agostino espressamente nel *lib. 5. cont. Julian. cap. 3.* dice, che la concupiscenza è in noi, come la cecità del cuore. Ora questa ed è peccato ed è pena del peccato; dunque anche quella sarà non solo pena, ma ancora vero peccato.

Rispondo, che S. Agostino non fa paragone della cecità spirituale con la concupiscenza in questo, che siccome quella, supposto che sia volontaria, è peccato, e pena del peccato, così di questa debba dirsi lo stesso; ma in quanto che siccome la cecità benchè sia pena, non deve aversi per buona in sè medesima, così nemmeno la concupiscenza, quantunque pena, deve approvarsi, ed ammettersi come buona, perchè nascono entrambe dal peccato, e inclinano al peccato; come risponde a Giuliano, il quale pretendeva, che essendo la concupiscenza pena del peccato, essere dovrebbe per sè stessa lodevole. E tanto è ciò vero, che nell'*epist.*

105. alias 194. ad Sixtum n. 6. dichiara che la stessa cecità, se non sia volontaria, non è peccato. *Ipsa ignorantia in eis, qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem, qui non potuerunt, pœna peccati.*

Quello deve dirsi, soggiungono, formalmente male morale, e per conseguenza vero peccato, il quale ripugna alla retta ragione; che induce al peccato; che è oggetto dell'odio di Dio. Ora la concupiscenza ha in sè tutte queste tre ree qualità; dunque ha ragione di vero peccato.

Rispondo, che niuna delle predette qualità si verificano della concupiscenza nel senso degli Avversarj. Non la prima; perchè il vero male morale importa sempre il consenso della volontà, sicchè sia imputabile a colpa; onde l'omicidio per esempio commesso da un frenetico, non si dice male morale di lui, ma un omicidio materiale. Così anche la concupiscenza è materialmente cattiva, perchè nasce dal peccato, e inclina al peccato; ma finchè la volontà non vi consente, non ha ragione di male morale, nè di peccato. Che se l'Apostolo la chiama legge de' membri, ripugnante alla legge dello spirito, non vuol dire altro, se non che, come osserva l'Angelico *1. 2. q. 9. art. 6.*, essendo stato l'uomo dalla Divina Giustizia privato della giustizia originale, e del vigore della ragione, l'impeto della sensualità, che lo trasporta, *habet rationem legis, in quantum est pœnalis, et ex lege Divina consequens hominem destitutum propria dignitate;* in quella guisa, che direbbesi di un Soldato nobile, condannato a vivere da Contadino, essere soggetto alla legge de' Contadini. È adunque la concupiscenza in sè stessa pena, e non colpa; una infermità, che si soffre, non un male, che si voglia. *Alioquin*, dice S. Agostino *lib. 5. cont. Julian. cap. 3. frustra dictum est*, Post concupiscentias tuas non eas, *Eccl. cap. 18. v. 30.*, *si jam quisque reus est; quod tumultuantes, et ad malum trahere nitentes sentit eas, nec eas sequitur.*

Non si verifica la seconda; perchè solo la volontaria incitazione al peccato ha ragione di vero peccato. Ora la concupiscenza non è una volontaria incitazione al peccato, ma un disordinato animalesco trasporto verso gli oggetti sensibili alle varie passioni corrispondenti, che nasce dalla mancanza del vigore, che ritrovavasi nella mente soggetta a Dio; onde ha ragione bensì d'infermità, ma non di colpa; altrimenti, come abbiamo detto, seguirebbe la manifesta contraddizione, che l'uomo stesso fosse in peccato, nemico a Dio, per ragione della concupiscenza, e fosse insieme amico, e meritasse colla resistenza vigorosa, che fa contra i trasporti di lei. Il che è impossibile.

Finalmente nemmeno la terza. Imperciocchè se Iddio detesta la concupiscenza, la detesta non perchè sia peccato, ma perchè è un disordine, che nasce dal peccato, e porta al peccato, e sotto un ta-

le riguardo ci comanda di resisterle, e tenerla soggetta, e noi pure dobbiamo odiarla; e siccome colla resistenza rientriamo nell'ordine, che egli vuole, cioè che la parte inferiore stia alla superiore soggetta, e questa a lui; così a coloro, che a tanta impresa faticano, concede gli ajuti della sua grazia, e fa che divenga la pena del peccato materia di merito, che ha promesso di rimunerare con sovrabbondanza in Cielo per tutta l'eternità. Crede Calvino *lib. 1. instit. 55. 66*, di dimostrare il suo errore con l'autorità dell'Apostolo, perchè scrivendo ai Romani *cap. 6. v. 12.* ha detto *Non regnet peccatum*, in vece di *non sit*, quasi che una tale espressione significasse avere egli supposto, che esista realmente nell'anima il peccato originale, ma esorti solo a combattere perchè non regni.

Se S. Paolo avesse avuta la testa alterata, e stravolta di Calvino, avrebbe parlato così. Ma perchè lo Spirito Santo lo dirigeva, disse, *non regnet*, e non disse *non sit*. Disse *non regnet*, perchè il regno del peccato consiste nel secondare le perverse inclinazioni di lui, e questo con la volontà dalla grazia assistita si può, e deve fare da ogni ragionevole creatura. Non disse *Non sit*; perchè essendo la concupiscenza pena del peccato, non era in poter dell'uomo il liberarsene; e per altro essendo noto a chiunque non ha perduto il senno, che il peccato non è nel corpo, ma nell'anima, sapeva, che niuno avrebbe preso il nome di peccato in senso rigoroso, ma pel fomite, effetto, pena, e istigatore al peccato. *Non dicit* l'Angelico in *cap. 6. ad Rom. lect. 3. Non sit peccatum in vestro mortali corpore, quia quamdiu corpus nostrum est mortale, idest necessitati mortis addictum, non potest esse, quia in corpore nostro sit peccatum, idest fomes peccati.*

Da tutto il fin qui detto adunque ne segue, essere bensì la concupiscenza, come la materia dell'originale peccato, in quanto in lei sussiste la ribellione contro della ragione, dalla ribellione della volontà contra Dio meritata in Adamo, ma non già peccato formale, che macchi l'anima, che le impedisca la santificazione, ed amicizia col suo Signore. *Sic igitur*, conchiude l'Angelico *1. 2. q. 83. a. 1.*, *cum anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat, quod sit subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ.*

CAPITOLO V.

Si spiegano gli effetti funesti cagionati nell' uomo dall' originale peccato.

Non potevasi più al vivo esprimere la fatale disgrazia cagionata dalla colpa originale nella umana natura, quanto con la parabola proposta dal Redentore in S. Luca *cap. 10.* di quel viandante infelice, che incappò in una truppa di Masnadieri, che non contenti di spogliarlo di quanto aveva, e fino delle sue vesti, lo malmenarono in cotal guisa, che lo lasciarono sulla strada tutto ricoperto di ferite orribili semivivo. *Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jerico, et incidit in latrones, qui etiam despoliaverunt eum, et plagis impositis abierunt, semivivo relicto.* Ecco, dicono i Padri, ciò che avvenne ad Adamo, e in lui a tutto l' umano genere. Perciò Adamo, e in lui peccarono tutti i suoi discendenti, e ribellandosi la volontà di lui contra Dio, perdè non solo la grazia, e la giustizia originale, che erano come gli ornamenti, che vago lo rendevano, e gradito al Divino suo Padre, e Creatore, ma rimase ancora ferito nella persona, vale a dire nelle sue naturali potenze, esoggettato alla morte, ed altre innumerabili sciagure, sì nell' anima, che nel corpo, e però dicesi dalla Glosa sopra il citato passo, che fu *spoliatus gratuitis, et in naturalibus vulneratus.*

Della privazione de' gratuiti doni abbiamo parlato di sopra; ci resta a vedere quali sieno le ferite, che ricevè nelle potenze sue naturali, le quali a tre riduconsi (1) cioè all' intelletto, alla volontà, e alla facoltà sensitiva, che in irascibile, e concupiscibile si suole distinguere. Per ciò intendere con chiarezza, conviene osservare con l' Angelico in *2. dist. 30. q. 1. a. 1. 3.*, che — i beni naturali possono considerarsi sotto due differenti riguardi, cioè in quanto sono dovuti alla natura, come connessi coi suoi costituenti principj; e in questo senso nè l'Angelo, nè l'uomo hanno pel peccato sofferto alcun danno nelle naturali loro proprietà, es-

(1) S. Tommaso espone la dottrina di quattro ferite, cagionate dal peccato originale (*1. 2. q. 85. a. 3.*) nella seguente maniera. *Sunt quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subiecta virtutum: scilicet* ratio, *in qua est prudentia;* voluntas, *in qua est justitia;* irascibilis, *in qua est fortitudo;* concupiscibilis, *in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum est vulnus* ignorantiæ; *in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus* malitiæ; *in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus* infirmitatis; *in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile, est vulnus* concupiscentiæ. *Sic igitur*, conchiude il S. Dottore, *quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi Parentis.*

sendo e l'uno, e l'altro rimasto intelligente, e libero. E in quanto questi beni medesimi sono ordinati al conseguimento dell'ultimo fine; e in questo senso ambedue rimasero feriti, in quanto che divennero meno abili ad ottenerlo, e si accrebbe la distanza, che vi era, tra loro, e Dio—.

Or ciò supposto, consideriamo prima le piaghe dell' intelletto. Essendo questo quella facoltà, o potenza, che cerca, e conosce la verità, come suo proprio oggetto, e che senza impedimenti, difficoltà o pericolo d' ingannarsi, e con costante riflesso avrebbe prima del peccato conosciuta, e contemplata, riportò in ordine alla medesima quattro mortali ferite, cioè l' ignoranza, l' ottusità, la difficoltà nell' apprendere, e la leggerezza, e instabilità nel riflettere. Descrive la prima S. Agostino *lib. 2. de Peccat. merit. et rem. cap. 38.* Osservate, dice, gli animali anche più minuti: appena nati conoscono la loro madre, e cercano i loro alimenti, e trovano senza esterno ajuto le mammelle, onde succhiare il latte, e corrono senza sostegni. Nulla di ciò nell' uomo, e solo a forza d' istruzione, e fatica, se gli fa apprendere quanto è necessario pel suo medesimo mantenimento. Cresciuto negli anni, e sviluppatasi la ragione, di quale cosa dimostra egli di avere notizia, benchè abbia sortito tutti i talenti per bene apprendere? Di niuna, e solo a poco a poco con più, o meno facilità deve acquistarsi le cognizioni di quelle stesse cose, che tutto giorno ha sott' occhio, e rimira, e con tutte le istruzioni, e lo studio non ha potuto in gran parte giugnere a discuoprire. Qual cosa più visibile della luce, più materiale della terra, e dell' acqua, qual più sensibile del fuoco? Contuttociò qual filosofo è peranche arrivato ad intenderne con precisione la natura, a concepirne tutte le loro proprietà? Sicchè anche i più grandi ingegni con tutte le loro scoperte possono dire, che quanto più s' innoltrano nel paese dello Scibile, tanto più discuoprono la loro naturale ignoranza rispetto a quella sterminata serie di cose, che nell' Universo ritrovansi, e che come naturali non eccederebbero la sfera della intellettuale capacità.

Ma questo è poco. Poichè gl'ingegni sublimi sono rarissimi, e però la condizione ordinaria non eccede la mediocrità, e molti ancora nemmeno giungono a tanto, nascendo così stupidi, che non possono imparare neppure i primi elementi delle lettere, nè riflettere, nè procacciarsi quelle cose, che ricercansi alla loro necessaria conservazione. *Tam tardi*, dice lo stesso S. Dottore *epist. 28., o 166. ad Hieronym. c. 6. nonnulli sunt, et obliviosi, ut ne prima quidem discere litterarum elementa potuerint. Quidam vero tantæ sunt fatuitatis, ut non multum a pecoribus differant.*

E supposta ancora la bontà dell' ingegno, quanta fatica, e stento, quante vigilie, e tempo non devono impiegarsi per conse-

guire ristrettissime cognizioni? Sicchè una gran parte degli uomini atterriti dalle difficoltà amano meglio di restarsene sepolti nell' ignoranza, come pur troppo dimostra la quotidiana esperienza in ogni genere di persone.

Finalmente ancorchè si voglia attendere con animo generoso, e risoluto ad arricchirsi delle scientifiche cognizioni, chi è, che non provi una somma leggerezza, e instabilità di mente nel riflettere agli oggetti anche i più interessanti, e più attraenti l'attenzione di lui? Appena si principia a pensarvi, che in cento disparate parti sen vola, comanda la volontà, e si sforza di trattenerla, ma allora appunto riscaldandosi l' immaginazione a somiglianza d' impetuoso torrente seco la trasporta, e a lei tutt' altro rappresenta, che quello, per cui meditare si è raccolta, e per così dire tutta concentrata in sè stessa. S. Girolamo certamente applicandosi all' orazione, non voleva pensare che a Dio solo con tutta l' attività della sua mente: eppure nel Dialogo *adv. Luciferian.* protestasi: *Nunc vero creberrime in oratione mea, aut per porticus deambulo, aut de fœnore computo, aut abductus turpi cogitatione, etiam, quæ dictu erubescenda sunt, gero.*

Tutte adunque queste infermità ritrovansi nell' umano intelletto, e ognuno le sperimenta in sè stesso. Ma d'onde provennero? Dimanda S. Agostino a Giuliano *lib. 4. Oper. imperf. c. 75.* e *76. Dic potius, si potes, unde humana ingenia cum tanta plerumque vitiositate nascantur?* Mentre tra voi, e noi si conviene essere Iddio il giusto facitore dell' uomo, e solo negate non esistere alcun peccato originale. Ah se la pervicacia non ti acceccasse, vedresti *in Lumbis Adæ fuisse genus humanum, quando perpetravit illud grande peccatum;* e però siccome Levi, perchè era nei lombi di Abramo fu decimato, cioè pagò la decima a Melchisedecco, e per queste il Sacerdozio di lui fu inferiore a quel di Cristo; così il genere umano contrasse l' iniquità, ed il morbo, per cui soffre di presente la pena. E nel *lib. 22. de Civ. Dei c. 22.* conferma la stessa verità dicendo: *Quod ad primam originem pertinet, omnium mortalium progeniem fuisse damnatam hæc ipsa vita, si vita dicenda est, tot, et tantis malis plena testatur. Quid enim aliud indicat horrenda quædam profunditas ignorantiæ, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu excipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit?*

Nè solamente l' infezione invase l' intellettiva potenza, ma passò ad infierire anche nella volontà, e di felice che era, la rese misera per servirmi della espressione di S. Agostino *lib. 1. Oper. imperf. cont. Julian. c. 91. In Paradiso Diabolus seductor beatæ voluntatis fuit, quam seducendo miseram fecit.* Nè ciò ristringesi a un modo solo, ma quattro piaghe a un tempo stesso v' impres-

se. La prima fu che avendo voltate a Dio le spalle per ingrandirsi, ne nacque quell'amore disordinatamente sì ardente verso di sè medesima, che in tutti i suoi affetti e brame non altro cerca che il proprio vantaggio, e compiacenza. Non può meglio descriversi tutto il funesto, che in sè comprende questa prima ferita, quanto con le parole del gran Dottor della grazia *lib. 22. de Civ. Dei c. 22.* Da questa, dice, nasce quell'amore di tanti oggetti vani, e nocivi, quelle cure mordaci, perturbazioni, tristezze, timori, allegrezze insane, le dissensioni, le liti, le Guerre, le insidie, gli sdegni, le inimicizie, gl'inganni, le adulazioni, le frodi, i furti, le rapine, con tutti gli altri, che va enumerando, e tutti provengono *ab illa erroris, et perversi amoris radice, cum qua omnis filius Adam nascitur;* e lo prova con l'esperienza soggiungendo: *Nam quis ignorat cum quanta ignorantia veritatis, quæ jam in infantibus manifesta est, et cum quanta abundantia vanæ cupiditatis, quæ in pueris incipit apparere, homo veniat in hanc vitam; ita ut si dimittatur vivere ut velit, et facere quidquid velit, in hæc facinora, et flagitia, quæ commemoravi, et quæ commemorare non potui vel cuncta, vel multa, perveniat,*

L'altra non meno fatale piaga consiste nella difficoltà, che prova per la pratica delle virtù, e la somma propensione verso del vizio. Cosa veramente compassionevole! Essendo l'uomo di ragione dotato, per naturale istinto dovrebbe sentirsi piuttosto portato verso la prima siccome alla ragione conforme, e a detestare l'altro come alla medesima ripugnante. Eppure talmente sconcertò il primo peccato ordine così bello, che tutto l'opposto sperimentiamo in noi stessi. Cosa significano, dice il lodato S. Agostino, que' timori che si procura d'incutere ne' fanciulli per raffrenare in essi il trasporto verso la vanità? Cosa i pedagoghi, i Maestri, i gastighi, le battiture? *Quid agitur his pœnis omnibus, nisi ut debelletur imperitia, et prava cupiditas infrænetur, cum quibus malis in hoc sæculo venimus?* Quindi ne nasce la corruttela del costume, perchè non volendo la maggior parte farsi violenza, indispensabile per vivere virtuosamente, amano piuttosto di eternamente perire, che lasciare il delitto, che ritrovan nel vizio, per cui si sentono trasportati. A queste si aggiunge la terza, per cui viene l'uomo in certa maniera degradato sotto de' bruti stessi, vale a dire quella incostanza, e instabilità nelle sue determinazioni, ed affetti, per vivere in continua contraddizione con sè medesimo; vuole, e non vuole la stessa cosa, ora l'ama, e con trasporto la cerca, ora la detesta, e la fugge, e invece, avendo la ragion per distinguere, e pesare i motivi, di determinarsi con fermezza maggiore nelle sue risoluzioni, è più volubile delle bestie, che operano per istinto. Descrive anche questo con l'esempio di sè medesimo lo stesso S. Agostino *lib. 8. Confess. c. 10.* in questi termini. Quando stava deliberando di dedi-

carmi alla servitù del mio Signore Dio, siccome avea già da molto tempo disposto, era io quegli che voleva e quegli, che non voleva, e combattendo contra me stesso, andava distruggendo me stesso. Questa alternativa distruggente si faceva contra mia voglia, e però non era io che l'operava, *sed quod habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam.*

L'ultima ferita penetrò lo stesso libero arbitrio, non già, che quanto alla intrinseca forza di eleggere sia rimasto estinto, come di sopra si è dimostato contra i moderni Settarj; ma in quanto non ha più quella facilità di appigliarsi al bene non solo sovrannaturale, ma nemmeno onesto conveniente alla sua natura; mentre le passioni tumultuanti disturbano, e procurano di tirare la volontà a compiacerle, e i sensi infermi non servono con prontezza alle funzioni intellettuali, da cui radicalmente dipende la elezion dell'arbitrio. Quindi dicesi ferito, perchè rimossa la originale giustizia, sono insorti i predetti impedimenti, che rendono deboli, e difficili le deliberazioni concernenti il partito della virtù.

Ferita così rimase l' anima nelle sue spirituali potenze; ma non minor danno riportò nella parte sua inferiore, o vogliam dir sensitiva, la qual consiste nell' appetito del ben sensibile. Questo quantunque in due dividasi cioè nell'irascibile, che riguarda il bene arduo da conseguirsi, e concupiscibile, che ha per oggetto il ben dilettevole; tutti e due però vengono indicati col nome di concupiscenza, sì perchè, dice l' Angelico *q. 4. de malo a. 2. ad 12.*, tutte le passioni dell' irascibile nascono dall' amore, che risiede nel concupiscibile, e vanno a terminare al gaudio, o alla tristezza, che parimente al medesimo appartengono; sì perchè il peccato originale trasfondesi per via della carnale generazione, nella quale interviene il disordine dello smoderato ardore, e piacere, e però l' appetito concupiscibile dicesi non solo corrotto, ma ancora infetto, perchè col mezzo di lui si comunica l'infezion del peccato, e quindi ciò che dicesi di questo, deve intendersi ancor dell'altro.

La prima piaga pertanto, che questa inferior parte dell' anima riportò dal peccato, fu la debolezza nel portarsi al bene, che sia difficile a conseguirsi giusta le regole della retta ragione; poichè divenuta languida, ed inferma si atterrisce ad ogni difficoltà, e la fugge, e solo cerca il riposo, quando appunto la ragione vorrebbe che s' intraprendesse la pratica della virtù; ed un sommo trasporto pel piacere oltre i giusti confini. Dal che nasce quella continua pugna, che deplorava in sè stesso anche l' Apostolo ai Romani *c. 7.*, e descrivesi da S. Bernardo *serm. 3. in Dominic. 6. Pentecost.* col dire: *Primus continentiæ nostræ hostis caro est adversus spiritum concupiscens. Quam domesticus hostis! quam*

periculosa lucta! quam intestinum bellum! Hostem hunc crudelissimum nec fugere possumus, anima mea, nec fugare. Circumferre illum necesse est, quoniam alligatus est nobis, nam, quod periculosius est, et miserabilius, hostem nostrum ipsi cogimur sustentare, perimere eum non licet.

A questa si aggiunse un' altra serie di mali innumerabili, a quali va la sensibilità dell' uomo soggetta, che diffusamente descrivonsi da S. Agostino *lib. 4. cont. Julian. c. 16.*, e per rilevarli basta gittare uno sguardo ognuno sopra di sè, e sopra gli altri suoi simili. Quante infermità, quante vanità, quanti dolori, quante acerbe circostanze da ogni parte non ci circondano? *Ecce circumstat sensus tuos*, diceva il S. Dottore all' Eretico, *miseria generis humani*. Homo es humani nihil abs te alienum reputa, et in iis, quæ non poteris, compatere patientibus. (*Terent. Heaut. act. 1. Sc. 1.*) *Quamvis et ipse quantalibet terrena fælicitate præpolleas, nullum sine bello intestino diem ducis, si tamen, quod profiteris, implere conaris.... Parvulos intuere, quot, et quanta mala patiantur, in quibus vanitatibus, cruciatibus, erroribus terroribus crescant. Deinde jam grandes, etiam Deo servientes, tentat error ut decipiat; tentat labor, aut dolor ut frangat; tentat libido, ut accendat; tentat mœror, ut sternat; tentat typhus, ut extollat. Et quis explicet omnia festinanter, quibus gravatur jugum super filios Adam?*

L'indigenza de' cibi, e della bevanda, a quali estremità non conduce fino a cibarsi di carni umane, e le Madri de' proprj figli? *Manus mulierum misericordium*, lo piangeva Geremia *Thren. 4. v. 10. coxerunt filios suos, facti sunt cibus earum.*

Che direm poi, prosegue il citato Agostino, di quella innumerabil falange di pericoli, cui esposto del continuo si trova l'uomo, di caldo, di freddo, di tempeste, d'inondazioni, di fulmini, d'incendj, di terremoti, di rovine di fabbriche, di bestie o velenose o feroci, e di quelle stesse che sono le più famigliari, come i cani divenuti rabbiosi; sicchè questa sola basterebbe a renderlo misero, quand' altro non vi fosse di che temere? Quindi argomenta, che non può esser cagione di tanti mali, se non o il peccato, di cui sien pene, o Dio: *Quid igitur restat nisi ut causa istorum malorum sit aut iniquitas, aut impotentia Dei, aut pœna primi, veterisque peccati?* Ma Iddio non è nè ingiusto, nè impotente. *Sed quia nec injustus, nec impotens est Deus*, convien adunque conchiudere, che sieno pene dell'originale peccato. *Restat.... Ecclesiastic. 4. v. 1.* quod grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturæ in matrem omnium *non fuisset, nisi delicti originalis meritum præcessisset.*

CAPITOLO VI.

La più terribile di tutte le pene fulminate contra l' originale peccato fu l' eterna privazione della gloria del Paradiso, alla quale tutti gli uomini furono, e nascono condannati.

Siccome allo stato dell' innocenza corrispondeva non solo quella vera felicità, che poteva aversi dall' uomo qui sulla terra; ma volontariamente conservandosi fedele, si avrebbe meritato ancora la eterna consumata, e perfetta, consistente nella visione chiara, ed unione intima col sommo bene, a cui come mezzo veniva ordinata la originale giustizia; così peccando perdè e l' una e l' altra, e per conseguenza incorse non solo la pena delle temporali miserie, e della morte, ma ancora la privazione della grazia santificante, e la esclusione dal beatissimo sempiterno Regno di Dio.

Tanto c' insegna la fede in primo luogo nelle divine Scritture. Parlando Gesù Cristo in S. Giovanni *c. 3. v. 5.* del battesimo disse: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest introire in Regnum Dei.* Ora per quale impedimento devono i bambini di fresco nati essere esclusi da tanta felicità? Non certo per alcun attuale peccato; dunque per pena del solo originale, da cui nascono contaminati. Parimente nello stesso capo *v. 36.* disse il Precursore: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam; sed ira Dei manet super eum.* Il che ripetesi dallo stesso Evangelista nella sua *1. Epist. c. 5. v. 12.* col dire: *Qui habet Filium habet vitam, qui non habet Filium vitam non habet.* Ma i bambini, che nascono non hanno fede attuale, di cui sono incapaci; non hanno la fede abituale, perchè questa s' infonde col solo battesimo; dunque sono oggetti dello sdegno di Dio, nè hanno parte nella Redenzione del Figlio, e per conseguenza non possono partecipare della eterna beata vita. Ora non possono incorrere privazione così funesta, se non per motivo dell' originale peccato. Dunque la privazion della gloria eterna è del medesimo vera pena. Finalmente l' Apostolo nella sua agli Efesj *c. 2. v. 3.* espressamente dichiara, che tutti nasciamo per natura figli, ed oggetti dell' ira di Dio, *eramus natura filii iræ, sicut et cæteri,* e che i soli meriti della Redenzione ci liberano, e riconcilian con lui. *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est v. 8.* Dunque per la colpa originale tutti fummo, e nasciamo esclusi dal divin Regno, e sempiterna felicità.

Asseriscono lo stesso i Padri; ma perchè ciò fanno parlando della necessità del battesimo, così ci asterremo dal riportare le loro autorità, riservandole per quando tratteremo lo stesso punto.

Espressamente poi fu ciò dalla Chiesa definito; il Concilio Cartaginese nel *416.*, come si ha da S. Agostino Epistola *175. o 90.* al Sommo Pontefice Innocenzo I. si espresse così: *Quicumque negat parvulos per baptismum Christi a perditione liberari et salutem percipere sempiternam, anathema sit.* E lo stesso determinò il Concilio Milevitano celebrato l' anno medesimo, come attesta lo stesso S. Dottore nell' Epistola *176 o 92.*, in questi termini: *Pueros quoque parvulos, etsi nullis innoventur Christianæ gratiæ Sacramentis, habituros vitam æternam nequam præsumptione contendunt* (Pelagiani), *evacuantes quod dicit Apostolus*, per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita illa in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

L' Angelico *q. 5. de malo art. 1.* ne assegna la ragione in tal modo. Quando alcuno volontariamente si priva di ciò, per cui veniva renduto capace del conseguimento di un qualche bene, in pena di sua temerità merita, che si privi del bene stesso, pel quale avea ricevuta la favorevole disposizione; così misero contadino, che dal benefico suo Sovrano fosse proveduto di tutti i mezzi per divenire un grande del Regno, se costui invece di approfittarsene; e corrispondere con grata riconoscenza alle premure di lui, non solo li trascurasse, ma se ne servisse in offesa del suo benefattore, giustamente sarebbe punito con la privazione e de' mezzi, e del fine. Ora Adamo peccando si privò e per sè, e pei posteri della disposizione alla gloria, che consisteva nella originale giustizia; nè possono di nuovo disporvisi senza la grazia acquistataci dal Redentore, la quale perchè appunto è grazia, non è dovuta ad alcuno, e per ragion del peccato n' è l'uomo positivamente indegno; dunque chiunque nasce di Adamo per naturale generazione, nasce privo, ed indegno di tale disposizione, e per conseguenza escluso dalla gloria celeste. *Quando aliquis peccando abjicit a se illud, per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur, ut subtrahatur ei illud bonum, ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio ejus boni est conveniens pœna ejus.*

Contro di questo dogma pugnarono i Pelagiani in conseguenza dell' empio loro sistema; mentre negando la trasfusione dell' originale peccato, non riconoscevano alcun motivo, per cui dovessero i bambini morienti senza battesimo essere esclusi dall' eterna vita; ma stretti dalle autorità di sopra recate s' indussero a dire essere il battesimo solo necessario, perchè fossero ammessi nel Regno de' Cieli, che distinguevano dalla vita eterna.

Più temerarj, e inconseguenti sono stati i Moderni Settarj Calvino, e Zuinglio; imperciocchè riconoscendo l' esistenza dell' originale peccato, concedono nondimeno a que' che muojono senza

battesimo, la vita eterna, e il Regno de' Cieli, con questo solo divario tra loro, che Calvino fa una tal grazia a' soli bambini nati da parenti fedeli; laddove Zuinglio più liberale la estende a tutti, benchè nati da genitori infedeli.

Non riferiremo qui le chimeriche opposizioni di questi secondi, e nemmeno molte di quelle de' primi, perchè direttamente impugnando la necessità del battesimo, le riserveremo a quel luogo contentandoci qui di addurre quelle che appartengono alla materia che abbiam tra le mani.

Dicevano adunque. La privazione di ciò che in verun conto non è dovuto, non può avere ragion di pena; che un contadino resti privo di una dignità, che a soli Grandi del Regno si conferisce, non è gastigo. Ora l' uomo, ancorchè non avesse peccato, sarebbe stato incapace con le sue forze di conseguire l' eterna gloria; dunque non è tal privazione gastigo.

L' argomento conchiude appunto contra gli Avversarj; imperciocchè per loro confessione la privazione di ciò che si dovrebbe avere, è vera pena. Un Principe ha investito un contadino di un feudo onorifico, e supponiamo ancora per pura sua gratuita liberalità; commette costui una fellonia contra il suo benefattore ed esso lo priva del grado datogli, e lo riduce alla pristina sua miserabile condizione: chi negherà che una tal privazione non sia un vero gastigo? Ora siamo nel caso; la capacità prossima di conseguire l'eterna gloria era eccedente tutte le forze della natura creata, come di ordine diverso, e più sublime; questa vennele conferita dalla gratuita divina beneficenza; l' uomo peccò, e perdè volontariamente l' originale giustizia, che era appunto quella che lo rendeva abile alla eterna beatitudine; dunque fu vera pena il rimanerne escluso.

Ma se fu una tale privazione pena, replicano, essendo privazione del massimo di tutti i beni, sarebbe anche da dirsi la massima di tutte le pene; eppure S. Agostino nell'Enchiridio *c. 93.* attesta, che coloro che muojono col solo originale peccato, saranno soggetti ad una pena di tutte la più mite: *Mitissima sane omnium pœna erit eorum, qui præter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt.* Il che non si verifica, se fossero privati dell'eterna vita, mentre questa privazione è comune a tutti i reprobi anche più scellerati.

Con due risposte disciogliesi la proposta difficoltà. La prima deducesi dalle parole medesime prodotte dall' Aquilino Dottore cioè che non chiama assolutamente mitissima la pena di chi muore col solo originale peccato, ma relativamente a quella che soffriranno gli altri, che all' originale hanno ancora sovraggiunti gli attuali; mentre questi saranno soggetti anche alla pena del senso, dalla quale secondo l' Angelico quelli saranno esenti. Può dirsi ancora

assai più mite per rapporto al dispiacere di non averla, essendo questo assai minore in chi perde un bene senza sua colpa personale, e che non ha nemmen conosciuto, di quello sia in chi conosce di avere avuto il comodo di conseguirlo, e che per sua propria colpa se ne rese indegno.

L' altra la somministra da suo, pari l' Angelico nel luogo sopraccitato *ad 3*. Sotto due riguardi, dice egli, può considerarsi la gravità della pena; primo per rapporto al bene, di cui ella è privazione, e in tal senso essendo la Visione di Dio il massimo di tutti i beni, anche l'esserne privato è la massima delle pene. Secondo relativamente al reo, che vien punito; e in questo caso tanto più cresce l' atrocità della pena quanto il bene che si sottrae eragli più proprio e connaturale; in quella guisa che giudicasi senza dubbio maggior gastigo l'essere spogliato del proprio patrimonio, che privato anche di un regno, che non eragli per alcun conto dovuto. Quindi conchiude che la privazione della divina visione dicesi mitissima non considerata in sè stessa, ma per riguardo al soggetto, che n'è privato, il quale non avea diritto alcuno di conseguirla, essendo un bene onninamente sovrannaturale.

Chi mai dirà, insistono, che il peccato veniale non sia più grave dell'originale; mentre quello è volontario, e personale, là dove questo è solo volontario per la volontà di Adamo? Ora al peccato veniale non si fulmina l'eterna morte: perchè adunque dovrà credersi imposta all' originale?

Scioglie ancor questa difficoltà l'Angelico stesso *ad 9.*, dicendo che il peccato veniale in un senso è più grave dell' originale e in un altro è più leggiero. È più grave in ragione di colpa, perchè procede dalla volontà determinata della persona che liberamente lo vuole, là dove l'originale contraesi per la volontà altrui; ma è più leggiero, se si consideri in ordine al bene che toglie; poichè il veniale non toglie la grazia dell' anima di chi lo commette. Per l'opposto l'originale essendo infezione della natura, la priva in ognuno della giustizia originale, che, come abbiam detto, consisteva principalmente nella grazia santificante, e per conseguenza gli è dovuta la privazione della Visione beatifica. Questo è ciò che c'insegna la fede. Se poi si punisca nell'altra vita anche con la pena del senso; se da una tal privazione sentasi dispiacere; se sia accompagnata da qualche naturale felicità, sono questioni, che si agitano nelle scuole, nè a noi appartiene il ventilarle.

DISSERTAZIONE TREDICESIMA.

SOPRA DI QUANTO DEVE CREDERSI CIRCA L'INCARNAZIONE DEL DIVIN VERBO.

Sarebbe stato, e sarebbe di presente l' argomento, che abbiam trattato nella precedente Dissertazione, motivo giustissimo per tutti gli uomini di eterno lutto, se alla rovina recata loro dalla colpa de' Primi Padri avesse voluto la divina giustizia usare de' suoi diritti, e lasciare la ingrata umana stirpe in quell' abisso giacere di calamità, in cui volontariamente erasi precipitata, onde pagasse sempre senza riparo la pena ben meritata. Ma nol consentì la Divina Bontà, nè *continuit in ira misericordias suas;* anzi per dimostrare quanto sia ella grande in sè stessa e magnifica, e quanto sorprendente il suo amore verso dell' uomo, permise il male per fare a lui un bene che e in sè stesso considerato, e negli ammirabili suoi effetti di lunga mano lo superasse, e prese per così dire motivo dalla ingratitudine, e ribellione di lui, di più a lui intimamente comunicarsi, e stringerselo con vincoli indissolubili all' amoroso suo seno. E perchè i divini attributi vanno sempre di accordo ne' loro effetti, acciò e la giustizia avesse la richiesta soddisfazione, e insieme lampeggiasse in tutto lo sforzo più luminoso la misericordia, trovò il mezzo per appagare e l'una, e l'altra con l' eseguire l' ineffabile Incarnazione del Verbo; mentre con essa la misericordia somministrò un gratuito efficace rimedio alla umana disperata miseria; e la giustizia riscosse il debito, che con lei avea contratto, di un condegno risarcimento. Questo è l' augusto soggetto, che ci propone da considerare nella presente Dissertazione la fede, e noi andremo contemplandolo a parte a parte, per rilevare nel suo giusto aspetto un tal mistero, che forma tutta la sostanza della Cattolica Religione, onde eccitarci ad adorare, amare, e benedire quel Signore, che per puro nostro vantaggio tanto operò.

CAPITOLO I.

Spiegasi la vera Cattolica Idea della ineffabile Incarnazione, e il senso di varj nomi, co' quali suole indicarsi.

Non può meglio esprimersi la vera Idea dell' adorabile proposto Mistero quanto con le parole del Simbolo, che si denomina di S. Atanasio adottato da tutta la Chiesa come una distinta professione del medesimo dopo quello dell' Augustissima Trinità. Devesi, dice

credere secondo la retta fede, che il nostro Signor Gesù Cristo, Figlio Dio, è Dio, ed Uomo. Dio, perchè ha la stessa natura del Padre, da lui *ab Æterno* generato; ed Uomo per la sostanza ricevuta dalla Madre, da cui temporalmente è nato. *Est ergo fides recta, ut credamus, et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, Deus, et Homo est. Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus, et homo est ex substantia matris in sæculo natus.*

Egli è Dio perfetto, ed uom perfetto, composto di anima ragionevole, e di corpo umano; eguale al Padre secondo la divina natura, ma minore di lui secondo l'umanità *Perfectus Deus, perfectus Homo ex anima rationali, et humana carne subsistens; Æqualis Patri secundum Divinitatem; Minor Patre secundum Humanitatem.* Ma quantunque sia vero Dio, e vero Uomo, non deve però dividersi in due persone, essendo un solo Cristo; Uno non già, perchè la Divinità siasi nella Umanità convertita, o questa con quella confusa, e mescolata; ma per ragione della persona, la quale essendo quella del Verbo, ha in sè assunta, ed unita alla Divina sua natura anche l'umana, facendola in sè sussistere, e supplendo le veci della naturale sussistenza di lei, o personalità, di cui fu in ammirabil modo spogliata. *Qui licet Deus sit, et Homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis, in Deum. Unus omnino non confusione substantiæ, sed unitate personæ.* In quella guisa che quantunque il corpo, e l'anima sieno due sostanze tra sè distinte nella unione non si confondono insieme, ma distinte restando formano non due uomini ma un uomo solo, perchè una sola è la sola sussistenza comune. Così Cristo è Dio, ed Uomo di due nature distinte, ma è un solo e non due Cristi, perchè e l'una, e l'altra sussistono in una sola persona, cioè in quella del Verbo. *Nam sicut anima rationalis, et caro unus est homo; ita Deus, et Homo unus est Christus*, il quale patì, e morì per la salvezza di tutto il genere umano, *qui passus est pro salute nostra*, che fu il fine della grand' Opera. E lo stesso s' insegna dal Concilio Calcedonese dell' anno 451. nella professione di fede. Da una tale benchè succinta esposizione facilmente può ognun comprendere il significato di quelle voci, con cui dalle Scritture, o da' Padri viene indicato l' ammirabil Mistero. Imperciocchè essendosi eseguito dal Verbo eterno mandato al mondo dal Padre, chiamasi dall' Apostolo ai Galati *c. 4. v. 4.* Missione del Figlio, *Misit Deus Filium suum factum ex Muliere:* Perchè in esso dimostrò Dio lo sforzo più stupendo dell' amor suo verso dell' uomo, chiamasi in S. Giovanni *c. 3. v. 16.* l' opra dell' amore; *sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret:* Perchè con tal mezzo si degnò visitare gli abi-

tanti della terra per rischiarar le tenebre, in cui giacevano involti, per consolarli nel loro abbattimento, e riscattarli dalla schiavitù del peccato, e del Demonio, in S. Luca *c. 1. v. 68.* chiamasi *Visita, e Redenzione; Visitavit et fecit Redemptionem plebis suæ*, Siccome in esso ha dimostrato Iddio la provida paterna sua cura che ha degli uomini, ordinando in ammirabil maniera tutta la serie di quanto appartiene alla loro eterna salute, sicchè rimase per opposta via riparato ogni disordine; e fu con infinito vantaggio restituito all'uomo, quanto, e molto più di quello, che per la colpa avea perduto; e tutto ciò per pura sua condiscendenza amorosa; mentre potendo esigere dall'uomo la soddisfazione con l'eterna pena, a cui lo avea già condannato, cedè per dir così i suoi diritti, e fece, che il Figlio suo assumesse l'incarico di supplire: per questo dagli antichi Padri spesso denominasi Economia, e Dispensazione.

Importa, come si è veduto, il Mistero l'assunzione che fece il Verbo della umana natura, unendola nella sua persona alla Divina, per cui si vestì della figura di servo, se ne venne visibile al mondo, nascondendo tutto lo splendore dell'infinita sua Maestà, che poi fece apparire con le opere sue maravigliose; Per questo chiamasi *Assunzione, e Apprensione, Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*, S. Paolo agli Ebrei *c. 2. v. 16.* Chiamasi *Discesa Descendi de Cœlo* S. Giovanni *c. 6. v. 38. Abbreviazione*, ed *Esaminazione* in Isaia *c. 10. v. 23. Abreviationem Dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terræ.* E l'Apostolo ai Filipensi *c. 2. v. 7. Exinanivit semetipsum formam servi accipiens. Epiphania*, e *Teopharia*, cioè dichiarazione, e manifestazione. *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris quod perspeximus et manus nostræ contrectaverunt de Verbo vitæ... annuntiamus vobis.* Così S. Giovanni Epistola *1. c. 1. v. 1.*

Finalmente avendo il Verbo umanato dimorato qui su la terra, e conversato con gli uomini, adempite tutte le profezie, e figure, e rimesse le cose tutte nell'ordine loro priemero, fu la grande opera denominata, *Abitazione, e Conversazione* di Dio con gli uomini. *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*; come si ha nel profeta Barucco *c. 3. v. 38.*, e in S. Giovanni *c. 1. v. 14. Verbum Caro factum est, et habitavit in nobis; E Ricapitolazione, e Innovazione, Finis Legis Christus*, S. Paolo ai Romani *c. 10. v. 4.*, e agli Efesi *c. 1. v. 10. Instauravit omnia sive in cœlo, sive in terra.*

Il più proprio però di tutti i nomi, consacrato dalla Chiesa la prima volta nel Gran Concilio Niceno, è quello dell'Incarnazione espresso in quelle parole del Simbolo, *et Incarnatus est* equivalente alla espressione di S. Giovanni nel citato *c. 1. v. 14. Verbum*

Caro factum est, prendendo la parte più sensibile per tutta la umana natura, frase solita nelle divine Scritture. Poichè con esso propriamente si spiega come ciò si è operato; mentre avendo il Verbo assunta l'Umanità perchè sussistesse nella sua divina persona, la stessa divina persona venne a sussistere nella umana natura.

Chi poi bramasse definire la Incarnazione, può dire essere la medesima: una Unione personale, o ipostatica della divina, e umana natura nella sola persona del Verbo eterno, per cui viene a costituirsi il Dio-Uomo, Salvatore del Mondo, cioè un solo Gesù Cristo.

CAPITOLO II.

La Divina esposta Incarnazione si è realmente eseguita; e si è eseguita nella Persona adorabile di Gesù Nazareno; che da Cristiani si venera pel vero Messia, e Salvatore.

Che fosse per venire al mondo un liberatore, e riparatore degli uomini, ella è una credenza, che ebbe origine col mondo stesso, mentre nel punto medesimo, in cui fulminò Dio contro de' primi Padri dopo il commesso peccato la terribil sentenza, con infinita bontà ravvivò le loro speranze con tal promessa, dicendo rivolto al serpente, che da una donna sarebbegli schiacciato il capo *Ipsa conteret caput tuum*, cioè per mezzo del Figlio, che era per nascere dal seno di lei, chiamato perciò antonomasticamente il Messia, o l' inviato da Dio. E tale fu sempre la Fede, e la Speranza di tutti i Patriarchi tramandata ne' posteri con successione continua. Sicchè Mosè riputandosi incapace ad eseguire la missione commessagli di liberare il suo Popolo dalla schiavitù dell' Egitto, pregò il Signore, che mandasse il promesso Messia, *mitte, quem missurus es.*

Ma non solo promise Iddio un liberatore, ma che sarebbe stata una persona divina, la quale comparirebbe al mondo vestita di umana carne. Davidde nel Salmo 2. *v.* 7. così parla in sua vece: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; ego hodie genui te.* Se generato dal Dio Padre; dunque a lui perfettamente consustanziale. Ma come Figlio consustanziale non poteva non avere del pari un eguale potere. Eppure il Profeta rappresenta il Padre, che gli ordina di dimandargli eredità, possesso, e dominio sopra del mondo: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ: Reges eos in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringes eos.* Così nel *v.* 8. Dunque questo Figlio consustanziale dovea investirsi di un carattere distinto d'inferiorità, poichè chi prega, si fa inferiore al pregato, e sotto un tal carattere avea a dominar su la terra. Ora ciò non poteva convenire al Figlio nella divina natura considerato, ma solo con-

siderato vestito della natura umana; dunque il Messia promesso dovea essere Dio ed uomo. Isaia *c. 7. v. 14.* per confermare ad Achaz la promessagli liberazione dalla invasione del Re di Siria, predisse, che una Vergine avrebbe concepito, e partorito un Figlio, che sarebbe denominato Emmanuele. *Ecce Virgo concipiet, et pariet Filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel.* Ora *Emmanuel* vuol dire *Dio con noi*, *Nobiscum Deus.* Dunque il Messia dovea essere vero Dio, altrimenti non poteva competergli un tal nome; e dovea essere vero uomo, altrimenti non sarebbe stato Figlio concepito, e partorito da una donna; nè sarebbe in rigore *stato con noi*, importando questa espressione conversazione sensibile, e famigliare.

Il Profeta Barucco *cap. 3. vv. 36, e 38.* dopo avere esposte le varie onnipotenti operazioni della Divina Sapienza conchiude così: *Hic est Deus noster, et non æstimabitur alius adversus eum .... post hæc in terra visus est, et cum hominibus conversatus est.* Ma chi è questo Dio, che avea a conversare visibilmente con gli uomini, se non un Dio, vestito di umana carne? Dunque il Messia dovea essere Dio ed Uomo.

Michea finalmente, per lasciare molti altri *cap. 5. v. 2.* dopo avere prenunziato il luogo della sua nascita temporale, soggiunge, *et egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis.* Nelle quali parole indica espressamente, che dovea essere una persona preesistente alla sua nascita temporale, e generata *ab æterno*, il che solo può attribuirsi ad una persona divina, che assume la natura umana, secondo la quale nascere dovea nel luogo da lui indicato, e per conseguenza vero Dio ed Uomo.

Ora questo Personaggio promesso, e dell' esposto carattere, essere già venuto, lo dimostrano con tanta evidenza gli Oracoli delle Divine Scritture, che è un volontariamente accecarsi, il non vederlo. Di fatto essendo le profetiche predizioni annunzj provenienti dalla sola Divina infinita Prescienza, non può in verun conto dubitarsi senza empietà, che non debbano in tutti i punti prenunziati verificarsi, e se dagli uomini non si vede in qualche parte così chiaro l' adempimento, devesi ascrivere alla loro ignoranza, ma non mai al mancamento della Divina infallibile parola. Ora Iddio ha predetto in varj tempi tra sè distantissimi, che non solo al mondo dovea venire il Messia, ma ne ha determinato il tempo, e tutte le circostanze, sicchè con tutta facilità potessero accorgersi gli uomini della sua comparsa, ne ha caratterizzate tutte le azioni, e accidenti della vita di lui, di modo che riconoscere si potesse da ogni uno; ed essendosi tutto ciò verificato, ed adempiuto minutamente nel Gesù Nazareno adorato dai Cristiani; devesi necessariamente conchiudere, essere esso il Messia promesso, Salvatore del mondo.

La prima celebre predizione riguarda principalmente la circostanza del tempo, in cui dovea venire, ed è quella fatta da Giacobbe a Giuda suo figlio prima della sua morte, in questi termini: *Non auferetur*, gli disse *Gen. 49. v. 10. Sceptrum de Juda, et Dux de fœmore ejus, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium*. Qui non v' ha dubbio: si predice la durazione della suprema autorità del governo nella discendenza di Giuda sino al Messia, e il fine di lei alla venuta. Ora quando nacque Gesù Nazareno, la predetta suprema autorità era finita nei Giudei; poichè regnava Erode Ascalonita instituito Re dai Romani, sicchè gli stessi principali del popolo protestarono pubblicamente a Pilato, che voleva rimettere al loro giudizio la causa di Gesù Cristo, da essi a lui accusato, di non avere autorità di condannare alcuno alla morte. *Nobis non licet interficere quemquam* e soggiunsero, che non avevano altro Re, che Cesare *Non habemus Regem nisi Cæsarem*, come riferisce S. Giovanni *cap. 18. v. 31. e cap. 19. v. 15.* Nè prima di tal data cessarono mai i Giudei di essere governati con autorità suprema dai Principi di sua nazione. Anzi i Rabbini comunemente intendono l' oracolo, come letteralmente verificato nella Tribù di Giuda, pretendendo che il Capo del Sinedrio, o del gran Consiglio, a cui appartenevano tutti gli affari politici, sia sempre stato della sopradetta Tribù sino ad Erode, come si può vedere appresso il Galatino, Raimondo Martini, ed altri, che riferiscono i testi, e nella Cronaca intitolata *Sepher Olam*, e nel Rabbino Zemach *fol. 33.*, e in Berescit Rabba. Quale opinione o vera o falsa che sia, ha però contra i Giudei una invincibile forza, per provare con l'autorità de' suoi Dottori l' adempimento della profezia, già succeduto a tempi di Gesù Cristo. Dunque il Messia è venuto, e questi è Gesù Nazareno, nato appunto sotto il Regno di Erode.

Il Profeta Daniele più chiaro di tutti determina il tempo della venuta, il fine, e la predicazione, la morte violenta, e la conseguenza, che era per succedere sopra il popolo Giudeo. *Ab Exitu sermonis ut iterum ædificetur Jerusalem*, così nel *cap. 9. v. 25. e seg.*, *usque ad Christum Ducem hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt, et rursum ædificabitur platea, et muri in angustia temporum. Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus; et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. Et Civitatem, et Sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo; et finis ejus vastitas; et post finem belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum multis hebdomada una; et in medio hebdomadis deficiet hostia, et sacrificium, et erit in templo abominatio desolationis, et usque ad consummationem, et finem perseverabit desolatio*. Argomentiamo adesso così.

Nella predizione descritta, vengono indicate 70. settimane, le

quali non possono intendersi, se non da folli, e pertinaci Ebrei nè di secoli, nè di decennj, nè di giubbilei, nè di giorni; poichè le prime non sarebbero peranche compiute, e per altro il grande avvenimento è succeduto, che accader dovea nel loro compimento. E poi nelle Scritture non si fa menzione, se non di settimane, di anni, e di giorni, e però è una interpretazione affatto chimerica, e capricciosa. Le altre, cioè de' giorni, sarebbero troppo brevi, e dopo il loro compimento, è certo non essere succeduta cosa alcuna di quante se ne contengono nell' oracolo. Resta adunque soltanto, il doversi intendere di settimane di anni, le quali vengono dal Profeta in tre parti divise, cioè la prima ne comprende sette; la seconda ne contiene 62., e l' ultima una sola, e tutte insieme formano la somma di anni 490. E perchè non si avesse ad indovinare in ordine alla determinazione dell' epoca, in cui doveano principiarsi gli anni predetti, il Profeta lo indica, cioè da quando uscirebbe l' editto di riedificare l' abbattuta, e distrutta Gerusalemme; e questo emanò in quattro diversi tempi dai Re di Persia, vale a dire il primo da Ciro; il secondo da Dario, che più verisimile credesi il figlio di Istaspe; il terzo l' anno settimo di Artaserse Longimano, e il quarto l' anno 20. del regno di lui (1). Ora, lasciate da parte le controversie, che si agitano, per istabilire piuttosto l' uno, che l'altro degli accennati decreti per principio delle misteriosi settimane, io dico, che da qualunque di essi si cominci a numerarle, esse sono finite, e finite più di una volta; dunque il Messia promesso, indicato col nome di Santo dei Santi, e di Cristo, è venuto, perchè dovea venire al fine delle medesime.

Dovea al fine di esse succedere la distruzione di Gerusalemme, e del Tempio, nè mai più doveasi riedificare. Ora questo è accaduto, sono già più di 18. secoli, e il popolo Ebreo, sono appunto tanti secoli, che se ne va giusta la stessa predizione ramingo, e cattivo, disperso per tutto il mondo, senza Re, senza Tempio,

(1) L' Autore accenna quattro Editti emanati da' Sovrani di Persia a pro de' Giudei; de' quali si fa menzione ne' Libri 1, e 2, di Esdra. Il primo fu dato da *Ciro* (1. *Esdræ Cap.* 1.): il secondo da *Dario Istaspe* (1. *Esdræ Cap.* 6): il terzo da *Artaserse Longimano* (1. *Esdræ Cap.* 7.); il quarto dà questo stesso (2. *Esdræ Cap.* 2.). I primi Editti riguardano la restaurazione del solo Tempio, non già della Città. Sebbene, con la riedificazione del Tempio Salomonico, si rialzassero ancora parecchi edifizj, e ciò per ricovero sì degli operaj, che de' Sopraintendenti alla fabbrica, tutta volta ciò non era il *restaurarsi la Città*. L' ultimo Editto fu diretto a tale operazione; e quindi si diè principio al rialzamento delle mura, e de' pubblici edifizj. Or da questo Editto dato l'anno 20. del Regno di Artaserse suddetto gli Eruditi cominciano il calcolo delle 72. Settimane, che comprendono anni 490. Leggasi tra gli altri Natale Alessandro *Hist. Eccl. Diss.* 2. *VI. Mundi Ætatem.*

senza Sacerdoti, senza Sacrifizj; dunque è impossibile che il Messia non sia venuto.

Dimostrata così in generale una tal verità, veniamo all' applicazione particolare di tutte le circostanze, e le vedremo tutte verificate in Gesù Nazareno. Dopo 49. anni, che sono le prime sette settimane dall' editto dovea riedificarsi Gerusalemme, ed il Tempio in poco tempo, e con molte traversie, e così appunto si fece, come narrasi nel 2. di Esdra *cap. 1 e 2.* indi principiano le altre sessanta due, che doveano scorrere fino alla manifestazione del Messia per mezzo della sua predicazione, e miracoli, con cui dovea farsi capo di una Religione tutta celeste, e condottiere dell' anime alla Patria del Paradiso, e tante appunto ne scorsero fino alla predicazione di Gesù Cristo; poichè egli principiò a predicare circa l' anno 4030., o 4033. del mondo, e in esso cade il termine delle sessantadue settimane. Dice la Profezia, che nella settantesima avrebbe confermata la sua dottrina, e nel bel mezzo di essa sarebbe cessato affatto ogni sacrifizio, ed esso sarebbe ucciso, e così avvenne. Predicò per tre anni, e fu barbaramente trucidato, e nel punto della sua morte in Croce squarciossi il velo del Tempio, indizio manifesto del finimento delle Mosaiche cerimonie, e poco dopo successero le abbominazioni, con cui fu il Tempio profanato, e varie desolazioni, finchè avvenne l' ultima totale fatta da Tito. Avvenimento predetto da Gesù Cristo medesimo prima di essere preso, e Crocifisso, e che si verificò poco dopo compiuta la settantesima settimana.

Il fine, per cui dovea venire il Messia, non era già lo stabilimento di un regno temporale, ma la santificazione del mondo, e la distruzione del peccato, cioè la riparazione dell' umano genere dalla schiavitù del Demonio, *ut consummetur prævaricatio*, disse l' Angelo Gabriele al Profeta, *et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas.* E questo è appunto quello, che operò Gesù Cristo con la propria morte, e con la promulgazione del suo Vangelo. E perchè dubitarne non si potesse, lo confermò con tanti miracoli fatti e da sè, e dai suoi Discepoli, il principale de' quali fu la sua gloriosa risurrezione dopo tre dì della sua morte, siccome avea promesso, comprovata con fatti innegabili, e con la vita data dai testimonj oculati, i quali sarebbero stati i più stolidi di tutti gli uomini, se avessero ciò operato, e non fossero stati certi della verità del successo.

Finalmente dovea il Messia essere lo scopo, in cui doveano compiersi tutte le figure, e le profetiche predizioni, *ut impleatur Visio, et Prophetia.* Ora nel solo Gesù Nazareno si credono verificate in tutte le circostanze, come abbiamo finora veduto, e vedremo scorrendo le altre più principali. Dunque il Messia è venuto, ed è Gesù Nazareno.

Dovea infatti nascere dalla stirpe di David, come leggesi nel Salmo *88. v. 4.* E tale fu il Nazareno; mentre S. Giuseppe uomo giusto, sposò secondo il prescritto dalla Legge la Vergine sua Madre. Ora S. Giuseppe, come apparisce dalle genealogie di S. Matteo, e S. Luca, cavate dagli archivj pubblici de' Giudei, era della Tribù di Giuda, e della stirpe Davidica. Dunque anche la Sposa vantava la medesima discendenza, e però anche il figlio, che da lei era nato.

Dovea nascere da Madre Vergine, come predissero *Isaia cap. 7. v. 14., e Geremia cap. 31. v. 22.* E Gesù nacque da Madre Vergine intemerata avanti il concepimento di lui, intemerata lo partorì, e rimase sempre Vergine dopo il parto, come altrove dimostreremo; e il suo Sposo Giuseppe fu bensì sposo di lei per custodia, sollievo, e decoro, ma non marito, e fu creduto per motivo del matrimonio contratto, ma non fu Padre del figlio di lei.

Dovea nascere in Betlemme, e di ciò erano tanto i Giudei persuasi, che alla venuta de' Magi per adorarlo, interrogati da Erode i loro Dottori, dove dovea nascere il Messia, tutti d' accordo risposero in Betlemme, adducendo in conferma la profezia di Michea *cap. 5. v. 2.*, così concepita: *Et tu Bethlem Ephrata parvulus in millibus Juda, ex te mihi egredietur, qui sit Dominator in Israel.* Ora Gesù nacque appunto in Betlemme, come era noto a tutta la Nazione allora vivente. Imperciocchè, essendo nata contesa tra il popolo circa la sua qualità di Profeta, e di Messia, come riferisce S. Giovanni *cap. 7. v. 40., e seq.*, quei che per tale il tenevano, adducevano per prova, essere egli nato in Betlemme giusta la profezia predetta.

Dovea essere adorato da Gentili, ed offerirsegli oro, ed incenso, *Isaia cap. 60. vv. 5, e 6.*, e appena nato Gesù, fu adorato pubblicamente da Magi venuti apposta a Betlemme coll' offerta di oro, mirra, ed incenso. Dovea entrare come in trionfo in Gerusalemme sopra un giumento, Zaccaria *cap. 9. v. 9* e Gesù vi entrò in tal forma accompagnato da turbe innumerabili, che lo acclamarono il Benedetto da Dio.

Dovea essere Sacerdote, ma non Levitico, ma secondo il rito di Melchisedecco, *Psalm. 109.* e tale fu Gesù, che instituì il nuovo Sacrifizio nel pane, e nel vino, che servir gli doveano di materia da convertirsi nel suo corpo, e nel suo sangue per mezzo dell' ammirabile Consecrazione, come diremo a suo luogo.

Dovea, per lasciare le altre per brevità (1) esser venduto per

---

(1) Condonisi una lieve onta che si reca alla brevità. Ecco i testi che l'Autore cita ed omette. Isaia disse: *Fortitudo Gentium venerit tibi: inundatio camelorum operiet te dromedarii Madian, et Epha: omnes de Saba venient, aurum et thus deferentes, et laudem Domino annunciantes* — Zaccaria disse: *Exulta Filia Sion: iubila filia Jerusalem: Ecce rex tuus veniet tibi*

trenta danari, *Zaccar. c. 11. v. 12.* essere ripudiato dal Popolo, e Crocifisso *Psalm. 21. v. 19.* dividersi le sue vesti, e giuocate a sorte come predicesi nel Salmo stesso; e tutto si eseguì in Gesù Nazareno, come narrano gli Evangelisti, da niuno mai contraddetti.

Resta la principal circostanza, cioè la Divinità della persona; ma di questa parleremo, dopo aver udite le follie de' Giudei per rispondere all' argomento, che dalle mentovate Profezie invincibilmente ne deducono i Cristiani, cioè essere di già venuto il Messia, e questi essere Gesù Nazareno da loro medesimi Crocifisso.

Impugnano il primo Oracolo per due lati diversi, cioè col negare, che in esso parlisi del Messia, e, supposto che al medesimo appartenga, non essersi però in Gesù Nazareno verificato. Quando, dicono, Giacobbe pronunziò il *Non auferetur sceptrum de Juda, donec veniat Siloh*, o come traduce la vulgata *Qui mittendus est*, non altro intese senonchè la Tribù di Giuda avrebbe acquistato il Regio comando, quando si sarebbe distrutta la Città di Silo, ove riposavasi l'Arca del Testamento; il che verificossi, quando i Filistei presero l'Arca stessa, mentre allora ripudiò Iddio Silo, e trasferì l'Arca, e il comando nella Tribù di Giuda; eleggendo David in Re, come dicesi nel Salmo *77. v. 67. e 68. Et repulit Tabernaculum Joseph; et Tribum Ephraim non elegit; sed elegit Tribum Juda.*

Quante parole, altrettante falsità. Il *non auferetur sceptrum de Juda; donec veniat Siloh* vuol dire, che la real dignità, o autorità suprema, esistente nella Tribù di Giuda, non sarebbe mancata; *non auferetur*, o *non deficiet*, non che l'avrebbe allora acquistata; poichè avrebbe detto *non accedet*, e non *non auferetur*; senso diametralmente opposto. In secondo luogo il cessare di essere Silo la sede dell' Arca sarebbe stato segno dell innalzamento della Tribù di Giuda; e Giacobbe predice tutto il contrario; cioè che avrebbe goduto il supremo comando fino a tanto che venisse il *Siloh*. È falso in terzo luogo, che la Tribù di Giuda sia ascesa al Regno, quando l' Arca fu trasferita da Silo, poichè governò Samuele; e da lui per primo Re fu costituito Saule della Tribù di Beniamino. E poi in qual lingua mai *venire* significa *distruzione?* Quando si appropria ad una Città? Le Città non vengono, nè vanno, ma o si edificano, o si distruggono; e venire importa presentarsi ad un luogo, dove non si era, il che solo ad un soggetto conviene, che abbia forza di muoversi da luogo a

justus, et salvator ipse pauper, et ascendens super asinam, et super pullum filium Asinæ — Nel Salmo leggesi: *Tu es Sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech* — Nel cennato Zaccaria si legge: *Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos* — e dell' altro Salmo eccone le parole: *diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem.*

luogo. Tutto ciò confermasi dalle ultime parole dell'Oracolo, mentre il *Siloh* predetto dicesi, che sarebbe l'oggetto delle brame delle Nazioni, *et ipse erit expectatio gentium*. Il che non può in verun conto adattarsi alla Città di Silo, e l'*ipse erit*, che si riferisce al *Siloh*, indica, che era il nome di una persona di genere mascolino; e di fatto *Siloh* significa *Missus*, nome proprio antonomastico del Messia, perchè Dio mandato da Dio, e fu realmente l'espettazion delle genti.

Dello stesso calibro sono le altre due interpretazioni, con cui vogliono appropriare l'oracolo o a Saule, o a Geroboamo, o a Nabuccodonosor; poichè in niuno di essi quadra parte alcuna del medesimo. Niuno di loro fu l'espettazion delle genti, ma piuttosto l'esecrazione. Non finì il supremo comando nella Tribù di Giuda al loro tempo; perchè quando fu unto in Re Saule, non nella Città di Silo, ma in Ramata, la Tribù di Giuda non ne era peranche investita; e quando Geroboamo fu fatto Re d'Israele, neppur esso in Silo, ma in Sichem, sussisteva, e sussistette dopo il Regno di Giuda. E Nabucco benchè distruggesse Città, e Tempio, e conducesse il Popolo in cattività, lasciò però che seguisse ad avere Principe di sua Nazione, e dopo la libertà ottenuta ritornò a riedificare Città, e Tempio, ed avere per governanti supremi soggetti della sua schiatta: il che non dovea succedere dopo la venuta del Messia, come infatti di presente vediamo.

Vedendo altri, che nulla potevasi ritrovare, a cui applicare con qualche verisimiglianza l'oracolo precitato, fuorchè il Messia, si risolsero ad accordarsi, che a lui veramente appartiene, ma che non era applicabile al Nazareno. La voce *Schebet*, argomentano costoro, non significa, come si traduce dal nostro Interprete *Sceptrum*, cioè potere Sovrano, ma verga di afflizione e di dolore, sotto cui devono gemere i Giudei fino alla venuta del Messia, dal quale devono essere liberati; sicchè il senso della Profezia è questo: *Non auferetur virga afflictionis a populo Judaico, donec veniat Messias*. Ora tale è lo stato della Nazione dispersa, e gemente; dunque non peranche il Messia è venuto.

Ma questa pure è una interpretazion del tutto falsa, e stravolta. Imperciocchè quantunque nelle divine Scritture qualche volta la voce *Schebet* significhi dominio di afflizione, e di pena; ciò nondimeno non succede, se non quando vi è aggiunto qualche termine, che la limita a tale significato, come nel Salmo 2. *v. 9. Reges eos in virga, Schebet*, ma per indicare dover essere dominio afflittivo, si aggiunge *ferrea*. Così in Isaja *c. 10. v. 5. Væ Assur, virga Schebet*, ma soggiungesi *furoris mei*. Ma quando assolutamente si adopera, sempre indica comando supremo, di cui lo scettro è simbolo, e così appunto si adopra dal Patriarca Profeta, onde rettamente il nostro Interprete tradusse *Sceptrum*. In

quella guisa, che quando dicesi pane, s' intende quel di formento; ma quando vuolsi indicarne di altra sorta, sempre conviene aggiungervi una voce determinante la spezie, come pane di segala, di orzo ec.

In secondo luogo è direttamente opposta al contesto dell'oracolo. Poichè con quello volle il Patriarca prenunziare a Giuda cose di onore, e grandezza; *Juda*, principiò, *te laudabunt Fratres tui, manus tuæ in cervicibus inimicorum tuorum, adorabunt te Filii Patris tui*. Possono forse tali espressioni adattarsi ad un Imperio di oppressione rispetto a suoi discendenti? E tanto meno doveasi ciò temere, quanto che si prediceva, che i Principi doveano successivamente essere del suo sangue; *et dux de fœmore ejus*.

Finalmente poi questa verga di afflizione quando principiò? Da Davidde non certo; avendo anzi allora principiato a fiorire il Regno di Giuda, e per quasi *500*. anni durò fino a Sedecia. S' interruppe, è vero, tale felicità con la schiavitù Babilonica; ma oltre l' avere anche in essa avuti i Governatori suoi Nazionali, al ritorno riacquistarono il suo dominio libero, ed assoluto sino ad Erode; dunque non furono oppressi fino a tempi del Nazareno.

Comunque ciò sia, egli è certo, replicano, che nel Nazareno non si è verificato; poichè egli è nato a Tempi di Erode Ascalonita. Ora il Regno di Giuda finì in Sedecia, e dopo passò nelle mani dei Maccabei della Tribù di Levi; dunque finì molto tempo prima che nascesse il Gesù de' Cristiani.

Varie sono le risposte, che da Teologi si sono allegate per discioglicre un tale argomento, e la più comune si è quella con cui si dice, che l' oracolo promise la durazione della suprema autorità del comando, qualunque poi fosse per essere, vale a dire o Reale, o di altro grado inferiore, indicata col nome di Scettro, e di Duce, non nella determinata Tribù di Giuda, ma di tutta la Nazione, che da lei prese il nome di Giudea, sì perchè era lo stato del Regno di Giuda; sì perchè sola lo conservò; essendosi quel di Israle intieramente distrutto, e sola ritornò dalla cattività a possederlo, benchè a lei si unissero e la Tribù di Beniamino, e quella di Levi, e molti ancora delle altre Tribù; sicchè il senso della Profezia sia questo: durerà la suprema autorità del comando nella Nazione Giudea di maniera, che formi un solo Popolo, ed un governo proprio, e distinto da tutti gli altri, finchè sen venga il Messia: il che appunto successe fino alla Nascita del Nazareno.

Ma noi combattendo contra i Giudei ci atteniamo a quella che gli stessi Ebrei ci somministrano ne' luoghi sopraccitati, e diciamo per testimonianza de' loro Dottori, che il governo si mantenne sempre ne' discendenti di Giuda; mentre il Capo del Sinedrio fu sempre della stessa Tribù fino ad Erode. Dunque fino alla Nascita del

Nazareno durò il comando supremo appresso la medesima, ed essendo allora passato nello straniero, si compiè l'oracolo, e Gesù Nazareno fu il vero promesso Messia, in cui si adempì.

Potrebbe ciò dirsi con qualche verisimiglianza, insorgono altri, se l'oracolo indicasse finimento di governo, ma esso indica tutto l'opposto, mentre promette, che alla venuta del Messia si sarebbe anzi convalidato, e convertito di temporale in eterno. Imperciocchè la particola *donec* non sempre significa termine, ma molte volte continuazione; onde il senso è questo. *Non auferetur sceptrum de Juda, donec veniet* sussisterà il Regno di Giuda sino al Messia, e *postquam venerit*, sarà perpetuo. Quando infatti dicesi nella Genesi *c. 8. v. 7.* del corvo spedito da Noè dall'Arca per vedere, se fosse cessata l'inondazione, che *non revertebatur, donec siccarentur aquæ*, non vuol già dire, che disseccatesi le acque sia ritornato all'Arca, ma che nemmeno dopo il disseccamento sen ritornò. Ora lo stesso significa anche nel caso nostro, e però l'oracolo non si è adempito nel Nazareno.

Deplorabile cecità, che fa parer verisimile pensamento sì stravagante, e direttamente opposto al senso letterale della profetica predizione. Che qualche volta nelle divine Scritture, la particola *donec* significhi continuazione, non vuol negarsi; ma è altresì certo, che più frequentemente indica termine, e finimento. Come adunque hassi a determinarne il significato? Dal contesto; se il contesto prendendola come indizio di fine, porta un assurdo, significa continnazione; se poi nasca l'inconveniente nel prenderla per indizio di continuazione, significa termine. Ora nel testo addotto della Genesi, se si prendesse, per segno di termine, sarebbe assurdo, perchè il corvo non ritornò più all'Arca. E sarebbe assurdo il prendere il *donec* dell'oracolo per segno di cootinuazione, perchè direttamente opposto all'intenzione espressa del Patriarca. Imperciocchè volle Iddio per suo mezzo dare un contrassegno chiaro, e sicuro del quando avesse a venire il Messia e questo consisteva nella caduta del Giudaico governo. Ora questo svanirebbe del tutto, se il *donec* significasse continuazione; poichè, continuando il Regno, quando si avrebbe potuto sapere la venuta del Messia? In secondo luogo è assurdo, perchè ripugna alla verità della storia; poichè secondo una tale interpretazione dovrebbe tuttora sussistere il governo Giudaico; eppure sono già diciotto Secoli, che è finito. Dunque il *donec* non significa continuazione, ma termine, e per conseguenza sono già diciotto Secoli, che il Messia è venuto, e questi è Gesù Nazareno, mentre esso appunto comparve dopo la fine del Giudaico Regno.

Siccome l'oracolo di Giacobbe evidentemente confonde la Giudaica perfidia, e però per eluderlo hanno inventato le stravolte confutate interpretazioni, con che vieppiù confermasi il loro tor-

to, e la cattolica verità: così l' oracolo dell' Angelo a Daniele, essendo contro di loro perentorio, si sono sforzati di strambamente interpretarlo per togliere a Cristiani un arma sì poderosa di mano. Un certo Rabbino Salomone soprannominato Jarchi, seguito da altri Rabbini, s' immaginò non altro essere lo scopo di tal profezia, se non l'annunziare quanto di disastroso, ed acerbo dovea succedere ai Giudei dalla prima devastazione di Gerosolima fatta da Nabucco, fino all'altra eseguita da Tito, il quale spazio comprende 490. anni, e lo distribuisce così, cioè, che dopo la prima distruzione abbia il popolo ad avere qualche respiro; ma dopo la seconda, debba essere afflitto per molto tempo, e terribilmente finchè ravveduto dalle colpe si converta a Dio, e allora adempivansi tutte le predizioni concernenti il Messia: sarà distrutta l'iniquità, ed avrà fine il peccato, e si apporterà la giustizia sempiterna. Due Messia inoltre distingue, uno, cioè Ciro, che dovea comparire dopo le prime sette Settimane; l'altro, cioè Agrippa, che dovea venire dopo le 62. seguenti, e nella settantesima restar ucciso, siccome avvenne nell' eccidio sotto Tito. Circa poi il quando debba principiarsi a computare le settimane, pretende, che non da alcuno dei sopra accennati decreti de' Re Persiani, ma debba intendersi l'*ab exitu sermonis* del decreto fatto da Dio, di cui parlava per mezzo dell' Angelo a Daniele, sicchè il principio di quelle era per essere la prima distruzione di Gerosolima. Ecco per tanto il senso dell'oracolo secondo costoro. Ascolta, o Daniele, ciò che Iddio ha determinato circa il rialzamento della Città. Succederanno sette settimane dopo la prima distruzione, e verrà un Messia, che darà la facoltà di riedificarla, e al popolo la libertà. Dopo ne succederanno altre sessantadue, e verrà un altro Messia, il quale nella settantesima sarà ucciso, e dopo sussisterà la desolazione, finchè ravveggasi il popolo, e ravveduto sia santificato, e benedetto da Dio suo liberatore. Così congetturano i Rabbini.

Non poteva sognarsi un conglobato di spropositi più madornali. Primieramente l' Angelo comparve a Daniele, che sospirava la liberazione del suo popolo dalla schiavitù, e ne piangeva la desolazione, e le colpe, per consolarlo, e secondare le sue brame *Cum adhuc loquerer, et orarem*, dice egli stesso, *et confiterer peccata mea, et peccata populi mei Israel... Ecce vir Gabriel.... dixitque.... Ab exordio precum tuarum egressus est sermo; ego autem veni, ut indicarem tibi, quia vir desideriorum tu es cap. 9. v. 20, e seg.* Ecco indicato il Divino decreto rivelato all' Angelo, perchè lo annunciasse al sospirante Profeta per suo conforto. Come mai adunque può dirsi, che gli abbia voluto predire tante disavventure, come vuole il Rabbino? Bella consolazione per certo adattata alla ragione, per cui si recava, cioè *quia vir desideriorum tu es*, profetizzare maggiori avversità di quelle, che attual-

mente compiangonsi! Ripugna adunque la Rabbinica interpetrazione al fine manifesto dell'Angelica profezia.

Maggiore sproposito è il distinguere due Cristi, o Messia; mentre evidentemente nella profezia non parlasi se non di un solo, il quale dovea comparire, e farsi conoscere dopo le sessantanove settimane, e nel mezzo della settantesima, dopo la promulgazione della sua legge, dovea essere ucciso. E queste doveano principiarsi da un punto fisso e determinato, cioè dall' editto di riedificarsi Gerusalemme, mentre l' Angelo indicava al Profeta un tal tempo per fargli sapere per sollievo di lui la venuta del vero Messia, dal quale doveano risultare i beni, che vi descrive. Ora ammessa la Rabbinica interpetrazione tutto sarebbe senza significato; poichè de' due Cristi in quella sognati, non si verifica alcuna delle qualità, e circostanze indicate del vero Cristo. Il decreto poi eterno di quanto dovea succedere, si distingue dal temporale, poichè quello si rivelò all' Angelo al principio dell' orazione di Daniele; e l' altro era quello, che dovea uscire qui in terra per epoca del principio delle 70. settimane; come esprimono quelle parole *Ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Jerusalem.*

Falsissimo parimente dimostrasi un tale impasto, se si confronti coi fatti. Imperciocchè dall' anno della prima devastazione sino a Ciro, passarono 52. anni, dunque furono più di sette settimane, che ne importano solo 49. E da questa a quella di Tito scorsero 657. molto più delle settanta prese insieme, che non ne comprendono, se non 490.

Finalmente rovescia il fine della venuta del Messia; poichè attribuisce la futura felicità de' Giudei al loro merito, sofferenza, e ravvedimento; là dove la profezia l' ascrive al solo Messia, e anzi aggiunge, che il popolo Ebreo sarebbe stato il suo uccisore e però in pena non sarebbe più stato il suo popolo prediletto, *et non erit amplius ejus populus, qui eum negaturus est*, come vediamo appunto essersi verificato dopo la morte del Nazareno. Nulla adunque conchiude la spiegazione Rabbinica, e resta invitto l'argomento, che deducono i Cristiani dall'oracolo precitato.

Simili alla predetta sono le altre interpetrazioni, con cui sforzano di eludere la medesima profezia, o dicendo, che debba intendersi di settanta settimane, le quali compiute dovea venire il Messia, se però i Giudei con le loro iniquità non se ne fossero resi indegni, il che essi avendo fatto, si è differita la venuta di lui: O dicendo, che le settimane non sono determinate, ma che si è posto un numero determinato giusta il metodo delle Scritture per un tempo indefinito, e volea dire lo stesso, che il Messia sarebbe venuto dopo molto tempo. O finalmente, che per lo Messia promesso in Daniele non s' intende il discendente da David, ma il Sommo Sacerdote, che governò il popolo insieme, e dopo Neemia,

e per questo chiamarsi *Duce*, e *Unto*, perchè in sè univa tutte e due le podestà, il che durò per fino ad Erode; e nella settantesima fu ucciso Anano ultimo Sacerdote, il quale per essere stato puro Sacerdote, e non Re si chiama semplicemente *Unto*, e vi si aggiunge *Et non ei*, perchè non ebbe più alcun successore.

Che incoerenti, e capricciosi bisticci? Dove mai nella profezia di Daniele si dà indizio di una tal condizione, dipendere cioè la venuta del Messia dalla conversion de' Giudei? Anzi si dice tutto l' opposto, che il Messia veniva a cancellare il peccato e a por fine alla iniquità, e che il popolo suo in vece di ravvedersi lo negherà, come appunto successe. E poi la maggiore di tutte le colpe, dal popolo Giudaico commesse, fu l' Idolatria, per cui fu punito con la Babilonica Cattività, ma questa durò settant' anni.

Dopo il ritorno non si sa, che sia più caduto in tal colpa, per altro sono diciotto secoli che è disperso, e per tutto se ne vive schiavo, ed afflitto; per qual motivo adunque meritò pena sì grande, e sì lunga, senza speranza di riaversi? Avrebbe dovuto anzi venire il Messia a liberarli, siccome sempre fece Dio, quando si manteneva fedele nel culto di lui. Non altro adunque ci resta, se non che il Messia è venuto, e perchè nol vollero riconoscere e l' uccisero. si trassero addosso così terribile maledizione.

Il dire, che le settanta settimane devono prendersi per un tempo indeterminato, è contra ogni ragione. Poichè quantunque qualche volta nella Scrittura si ponga un numero determinato per lo indeterminato, non però ciò d' ordinario succede. altrimenti non vi sarebbe più cronologia. Succede il primo, quando vuole significare una moltitudine grande, o simile altra cosa; ma il contesto ancora lo indica chiaramente, come quando dice Daniele, che *millia millium ministrabant ei*, si vede, che con quel numero secondo la volgare espressione vuole indicare una moltitudine sterminata. Ma quando distingue i tempi, ne assegna il principio, e il fine, e vi connette determinati eventi, chi mai potrà dubitare, che non prenda il numero tale, e quale lo espone, vale a dire determinatamente? Ora nell' oracolo predetto si stabilisce il principio, cioè l' anno in cui sarebbe lo speciale decreto emanato di riedificare Gerusalemme. Si determina il tempo di sette settimane, che dalla concession del Rescritto dovea scorrere sino alla riedificazione. Se ne determinano altre sessanta due, che doveano scorrere sino alla manifestazione del Messia. Si determina la settantesima, e si divide per metà, e nella prima parte si annunzia la sua predicazione, e questa compiuta, si assegna nel mezzo la sua morte violenta, e dopo l' altra metà, la rovina totale della Città, e la riprovazione del popolo. Dunque fu un tempo determinato, com' è determinato il tempo di tutti i fatti storici della Scrittura.

L'ultima risposta è del pari spropositata. Poichè è falso, che il Sacerdote, il quale fu al tempo di Neemia sia stato il primo, mentre il primo fu Giosia, che ritornò con Zorobabele, e Neemia trovò sommo Sacerdote Eliasib, che era il terzo, e nipote del primo; come adunque si può dire che l'iodicato Cristo dopo le sette settimane sia stato il primo Sacerdote? E poi con qual fondamento si separano le sette dalle sessantadue, e s'inventano due Cristi; mentre l'oracolo le unisce insieme. *Usque ad Christum Ducem hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt*, e ad un solo le riferisce? Finalmente è falso, che il Cristo ucciso sia Anano; poichè la sua uccisione avvenne alcuni anni prima della presa di Gerusalemme, vale a dire 28. anni incirca dopo la morte del Nazareno, e per conseguenza non successe nel mezzo della settantesima settimana. Oltredichè Anano non fu l'ultimo de' Sacerdoti, mentre dopo di lui furono altri quattro, l'ultimo de' quali fu Fanaso, sotto di cui fu presa Gerusalemme; dunque per ogni verso è falsa una tale interpetrazione.

Non può dirsi, insorgono tutti in corpo, essere venuto il Messia, se peranche non siensi adempiuti i segni, con cui dalle Scritture si caratterizza la sua comparsa; e questi sono, che deve avere per precursore Elia, *Malach. c. 4. v. 5.* Deve recarsi la giustizia, e l'abbondanza della pace *Psal. 7. v. 7.* Deve soggettare al suo Dominio tutta la terra *Psal. 2. v. 8.* Deve con istraordinaria magnificenza ristabilirsi il Tempio, come descrivesi in Ezechiele *c. 40.* Deve restituirsi al popolo Giudeo la tranquillità, e la pace *Jerem. c. 23. v. 26.* Devono dal Messia debellarsi due Regni Gog, e Magog, *Ezechiel. c. 38. e 39.* Deve finalmente distruggere l'Idolatria. Ma finora niuno è comparso, in cui si sieno verificate queste, ed altre simili circostanze. Dunque il Messia non è peranche venuto.

Se secondo l'avviso dato loro dal nostro Cristo *Scrutamini Scripturas* le avessero meditate con animo premuroso di conoscere la verità, avrebbero veduto con evidenza, e lo vedrebbero presentemente, che tutte si sono perfettamente verificate; ma perchè pervicaci chiudono gli occhi alla luce, per questo sono rimasti nelle volontarie loro tenebre, e prendono nel senso materiale ciò che deve adempiersi in un senso tutto spirituale.

Il Messia promesso, come si è dimostrato, dovea essere Dio, ed Uomo, e veniva al mondo per redimerlo dalla servitù del peccato, e del Demonio, e liberarlo dalla morte con la sua morte tormentosa, ed infame, non per formarsi un Regno temporale potente, e florido, ma spirituale, cioè una nuova Chiesa, di cui la Sinagoga era la figura. Posto questo principio stabilito con tutta chiarezza nelle Scritture, ecco spiegate tutte le profezie.

Di fatto prima che principiasse a predicare Gesù, comparve il

precursore, come è a tutti noto, S. Giovanni Battista, al quale concorrendo tutti gli Ebrei per farsi battezzare, loro chiaramente indicò chi fosse il Messia, attestando essere Gesù Nazareno. Non fu Elia nella persona, ma fu Elia nell' uffizio, e nello spirito, poichè siccome questi sarà il precursore di Cristo Giudice, così quegli fu il precursor del medesimo come Redentore. Ma il testo di Malachia parla direttamente di Elia precursore del Messia come Giudice, poichè dice: *Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini*, e per giorno del Signore nella Scrittura sempre s' intende il giorno ultimo dell' universale giudizio, onde non fa a proposito del caso nostro.

Si addusse l' abbondanza della pace, e la giustizia, perchè il Messia riconciliando con la sua morte l' uman genere con Dio, ottenne a tutti il perdono, e aprì le porte alla Santità, e alla vita della grazia e della gloria. In segno di che era anche, quando nacque Gesù, tutto il mondo in perfetta tranquillità sotto l' Imperatore Augusto.

Spuntò la pace; perchè tutte le Nazioni del Mondo, convertendosi dalla corruttela, e dal vizio si unirono in un solo ovile, e lasciata la fierezza de' lupi, si trasmutarono in tanti agnelli, nè vi fu più divisione tra greci, e barbari, tra giudei, e gentili.

Si assoggettò tutta la terra, ma non con armi guerriere, ma spirituali della predicazione, e miracoli esternamente, e internamente con la efficacia della sua grazia, facendo, che da tutto il mondo armato contra la Religione da sè predicata si accettasse, e riconoscessero anche i Monarchi le Vittorie della Croce, e la riguardassero come fonte della eterna salute. Fatto che basta aver occhi, per rimanerne convinti.

Fu anche il Tempio con straordinaria magnificenza ristabilito, non già il materiale, che dovea per sempre giacere sepolto nelle sue rovine, ma lo spirituale, di cui quello fu soltanto figura. Consiste questo nella Congregazione de' fedeli, e la magnificenza di lui nell' avere un culto spirituale, nell' avere per sommo Sacerdote lo stesso Messia, riti, e Sacramenti, per cui non si monda la impurità esterna legale, ma l' anima dalle colpe, e s' infonde la grazia, che la santifica, e costituisce figlia adottiva di Dio. Ma questa stessa magnificenza che per altro in niun conto competeva al Tempio di Salomone, può dirsi imperfetta, e incoata, mentre il compimento succederà nella Chiesa trionfante colassù nel beato regno de' Cieli.

Si salvò Giuda, e Israele (*intendesi il popolo del Regno di Giuda, e d' Israele*) non già dalla schiavitù temporale, ma con l' essere essi pure ammessi a parte della Redenzione operata a prò di tutti; ed, abbracciando la Cattolica Religione, si sottraggono ancora alla cattività temporale; la quale rispetto a' pervicaci du-

rerà sino alla fine del mondo in pena del Deicidio commesso nella persona adorabile del Messia medesimo.

Il testo poi di Ezechiele non risguarda il Messia; ma que' principi, e popoli, che doveano affliggere il popolo Ebreo dopo la babilonica cattività chiamati Gog, e Magog; ai quali dopo le stragi, che far doveano del medesimo, fa Iddio pel profeta predire lo sterminio, e dopo promette ad Israele la pace col promettergli uno spirito nuovo, che appunto s' infuse in tutti per mezzo del Messia: *Nunc reducam* così conchiude Ezechiele nel *capo 39. captivitatem Jacob.... et non abscondam ultra faciem meam ab eis, eo quod effuderim spiritum meum super omnem Domum Israel.* Dove manifestamente si vede, che tutto dovea succedere avanti la venuta del Messia, nè vi si dice parola, che indichi dovere egli combattere contra tali Nazioni. Ed ancorchè se ne desse qualche indizio, dovrebbe intendersi di spirituali combattimenti, mentre il Messia dovea combattere contra i vizj, e con armi spirituali, come disse *Isaia c. 11. v. 4. et 5. Percutiet terram virga oris sui, et spiritu labiorum suorum interficiet impium, et erit justitia cingulum lumborum ejus, et fides cinctorium renum ejus.*

Anche l' idolatria è stata distrutta; ma come si conveniva al metodo soave della Providenza divina, vale a dire, non tutta in una volta, ma a grado, a grado; poichè questo non doveva già farsi con guerre, e legioni di soldati, ma per via di persuasione, governando Iddio gli uomini, non come macchine, ma come agenti liberi, onde vi voleva tempo perchè la predicazione del Vangelo si dilatasse, e moltiplicandosi i prodigi di ogni genere restassero convinti della sua verità, e vedendolo ad onta di tutte le orribili persecuzioni sempre più rifiorire, ed estendersi fino agli ultimi confini della terra, concepissero essere un' opera che solo la Divina Sapienza poteva esserne l' inventrice, e l' Onnipotenza il sostegno.

Ora tutte queste circostanze verificate si sono in Gesù Nazareno. Quanto di glorioso fu dal Messia predetto, da lui si adempiè come Dio. Quanto di umile, di abjetto dovea operare, e soffrire, da lui si compiè come uomo. In questa maniera tutto concorda; e nella Storia scritta da' nostri Evangelisti si vedono pienamente verificate le profezie di gloria, e di abbjezione; nè vi è altro mezzo per conciliarle, mentre per altro tutte doveano infallibilmente verificarsi. Dunque il Messia è venuto, e questi altri non è che il Gesù Nazareno da' Cristiani adorato.

CAPITOLO III.

Gesù Nazareno è il vero Figlio di Dio, al Padre Consustanziale.

Nel precedente Capitolo abbiamo contra i Giudei dimostrato per quanto la brevità Io ha permesso, che dovea essere il Messia promesso una Persona divina vestita di umana carne, vale a dire vero Dio, e vero Uomo, e che tutte le profezie, che lo annunziarono, si sono appuntino con tutte le circostanze le più minute in Gesù Nazareno verificate, e per conseguenza resta invincibilmente conchiuso essere il medesimo il vero Messia di già venuto. Contuttociò in maggior conferma del dogma fondamentale della Religione Cristiana, giacchè contro di esso si scatenarono da ogni parte de' Ministri di Satanasso, i quali circa un tal punto si unirono alle falangi Ebree per impugnarlo, Gentili, cioè ed Eretici, conviene con diverso genere di argomenti conquiderli, e sbaragliarli. Parleremo nel presente capo de' primi, riservando gli altri per più chiarezza al seguente.

E per convincerli, giacchè non riconoscono l'autorità delle divine Scritture, argomentiamo così. Abbiamo altrove dimostrato, che i veri miracoli non possono operarsi se non dalla divina Onnipotente virtù; imperciocchè importando essi un effetto, che o quanto alla sostanza, o quanto al modo, eccede tutte le forze della natura, sotto il qual nome comprendonsi tutte le creature e corporee e spirituali, solo da colui può prodursi, che ha come Creatore Sovrano della medesima un pieno ed assoluto Dominio. Ora questo Sovrano Padrone non solo è onnipotente, ma è ancora infinitamente Santo e Verace, e per conseguenza non può in verun conto promuovere l'iniquità e la menzogna, e per altro se operasse miracoli in conferma dell' una e dell'altra, sarebbe egli non più Dio, ma un iniquo e un menzognero; cose tutte, che nascono necessariamente dall' idea che in ogni tempo si è formata del primo Essere perfettissimo. Supposto adunque che consti con tutta la evidenza possibile avere egli operati veri miracoli per confermare la Divinità di Gesù Nazareno, e dichiararlo pel vero naturale suo Figlio; resterà invincibilmente provato essere egli il vero Dio Incarnato. Vediamo adesso, se la cosa sia appunto così.

Tra i miracoli il più strepitoso è la risurrezione de' Morti. Ora Gesù Nazareno ha risuscitato più morti, ma uno in particolare con tanta solennità e pubblicità, e con la protesta pubblica, che lo risuscitava a questo fine, per dimostrare cioè la sua Missione originata dal Padre Dio, che il negarlo è un negar l'evidenza. Riferisce l' Evangelista S. Giovanni *c. 11.* che infermatosi Lazaro

gliene spedirono le due Sorelle di lui l'avviso, ed egli non si mosse per visitarlo, anzi differì fin dopo quattro giorni dalla sua sepoltura a portarsi in Bettania, sicchè Marta, e Maria al suo arrivo dolcemente lagnaronsi della sua tardanza col dire, che se fosse stato presente, non sarebbe morto il fratello. Era dunque morto, ed era ciò tanto noto, che molti de' principali Ebrei erano andati a passare con esse l' uffizio pietoso di condoglianza, e tuttavia si ritrovavan presenti. E per maggiore conferma, essendo andato Gesù con tutta la comitiva delle Sorelle, de' Discepoli, e degli Ebrei al sepolcro, ed avendo ordinato, che si levasse la lapide sepolcrale, rispose una di esse, Marta: Ah no Signore, perchè putirà, mentre sono già quattro giorni, che è sepolto.

Possono desiderarsi argomenti più chiari della realità della morte? Cosa pertanto fece Gesù? Levata la lapide, alzati gli occhi al Cielo: Padre, disse, vi rendo grazie, perchè mi avete esaudito, ma io sapeva che sempre mi udite, ma pel popolo, che è presente, acciò ognun creda che voi mi avete mandato; indi con alta sonora voce comandò *Lazare veni foras*, ed ecco da sè medesimo benchè fasciato, esce vivo e sano dal sepolcro e sciolto dagli involucri si pose a camminare cogli altri. *Et statim prodiit, qui erat mortuus, ligatus pedes, et manus institis, et facies illius sudario erat ligata: Dixit eis Jesus: solvite eum, et sinite abire v. 44.* Il che uditosi dagli altri Giudei molti concorsero per certificarsi del fatto, e videro Lazaro sedente alla mensa che mangiava con gli altri. Gesù adunque risuscitò un morto per conferma di essere vero figlio di Dio. Dunque Iddio operò un tal miracolo notorio, alla presenza de'nemici arrabbiati, insidiosi del Nazareno, che non poterono negarlo. Dunque egli è realmente una persona Divina.

Rechiamone un altro non men palese a tutta Gerusalemme, e sia quello della restituzione della vista al cieco nato. S'incontra egli in questo cieco, e fatto con la saliva e con la polvere un pò di fango, glielo pone sopra gli occhi, e lo manda a lavarsi nella piscina il Siloe: il che eseguito, si vede conferita perfettamente la facoltà del vedere. Il fatto fu strepitoso, e sottoposto a rigoroso esame; da tutti il cieco era riconosciuto per tale, lo affermarono i suoi genitori, nè potè porsi in verun conto in dubbio. S'incontra dopo l'illuminato cieco in Gesù, che lo interroga. Credi nel figlio di Dio: *tu credis in Filium Dei?* E chi è, rispose, acciò possa crederlo? *Qui est, ut credam in eum?* E allora soggiunse Gesù, che egli era quel desso: *Qui loquitur tecum ipse est.* Conclusione coerente a quanto avea detto a' discepoli, i quali prima del miracolo lo aveano interrogato per colpa di chi fosse colui nato cieco al che rispose, che non per alcuna sua, o altrui colpa era nato così, ma per disposizione superna, affinchè si manifestassero in lui le opre di Dio. Avendo dunque asserito che egli era il figlio di Dio

necessariamente ne segue, che il miracolo fu operato per conferma di una tal verità; dunque egli era vero Dio.

A Dio solo compete l'autorità di perdonare le colpe commesse con la trasgressione delle sue leggi, e penetrare i segreti de' cuori, ed è ciò così evidente, che i Giudei nemici giurati del Nazareno, quando disse al paralitico, che confidasse, che se gli rimettevano i suoi peccati. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua*, alcuni degli Scribi dentro di sè lo trattarono da bestemmiatore: *Dixerunt intra se, hic blasphemat*. Ora per far vedere, che egli era quello Dio che conosce i pensieri, e rimette le colpe, rispose loro: Perchè pensate sì male, *Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Qual delle due è più facile, il dire *remittuntur tibi peccata tua*, o il dire *surge, et ambula?* Per farvi adunque toccar con mano, che a me compete una tal potestà: *Ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata,* rivolto al paralitico: *Surge*, gli disse, *tolle lectum, et vade in domum tuam*, e alla presenza di tutti: *Surrexit, et abiit in Domum suam*. Dunque era vero Dio.

Iddio solo può conferire ad altri la facoltà di operare veri miracoli, siccome egli solo può operarli. Ora il Nazareno e ne operò innumerabili in faccia a tutta la Nazione Giudea, che per quanto fosse inviperita contro di lui, appunto per l'invidia della sua gloria, potè bensì calunniarli contra tutta l'evidenza per prestigi, ma non potè mai negarli; e conferì lo stesso potere, e lui vivente, e dopo la sua morte a' suoi discepoli, e di quando in quando nella sua Chiesa la conferisce, e fa risplendere secondo che ricercano i bisogni di lei; come narrasi negli Atti Apostolici, e in tutte l'Ecclesiastiche Storie. Come adunque potrà dubitarsi che egli non fosse il vero figlio di Dio?

Finalmente per lasciar tutto il resto, se il Nazareno fosse stato un Impostore, e non vero Dio, con la sua morte tutto sarebbe finito, dispersi sarebbonsi i seguaci di lui, svergognati di essere stati troppo creduli, e semplici nel prestar fede alle sue millanterie; così è sempre avvenuto a coloro, che hanno voluto spacciarsi per quel, che non erano. Testimonj ne sono Simon Mago, Apollonio Tianeo (1), e tutti i Capi di Setta; e se ritrovansi ancora de' ciechi,

---

(1) Apollonio detto *Tianeo* perchè nato in *Tyanis* borgo della Cappadocia visse nel primo secolo sotto l' impero di Nerone. Professava la filosofia di Pitagora, divenne sofista, e celebre Mago. Conversava spesso co' Bracmani dell' India, co' Maghi di Persia, e co' Gimnosofisti di Egitto. Con una certa esemplarità di vita, e con un linguaggio enfatico ed oscuro si conciliò l' ammirazione del Volgo, ed acquistò credito a Ninive, Smirne, Atene, Corinto, ed altre Città della Grecia. In Efeso fu adorato come Dio sotto il nome di *Ercole Alessiaco* pe' suoi prestigi e le sue stregonerie. Praticò questi anche in Roma. Gerocle, filosofo di quel tempo, si sforzò di mostrare che il *Tianeo* era egua-

che seguono le loro false dottrine, ciò non è perchè realmente ne sieno persuasi con ragionevoli fondamenti, ma per pura ostinazione, e trasporto, ritrovandole tutte ordinate a fomentare le umane passioni come evidentemente dimostrano le divisioni, e suddivisioni infinite di sentenze tra loro contraddittorie, nate nelle medesime sette. Ma di Gesù avvenne tutto l'opposto. Morì condannato qual Seduttore; ma, come avea predetto, dopo il terzo giorno risuscitò, come attestarono le guardie stesse poste al sepolcro dal Magistrato Giudaico, e però questo loro diede del danaro per farli tacere, *Matt. c. ult.* versi *11.* e *12.* e poi comparve più volte alla presenza dì cinquecento persone, e mostrò loro le piaghe delle mani, de' piedi e del costato ricevute in Croce, gli ammise al contatto, e mangiò con loro, e allora principiarono le sue glorie. Confermati i suoi discepoli si accinsero a predicarlo per lo vero Dio umanato per la salute del Mondo, pubblicarono la sua legge in tutto contraria alle passioni, ed al senso in cui la scostumatezza ed i vizj inondavano tutto il mondo, e signoreggiava l'Idolatria; ed infinita moltitudine d'ogni condizione, d'ogni sesso si converte, e l'abbraccia; si minacciano loro carneficine e morte, ed essi per confermarla le incontrano. S'arma la Potenza Romana dopo la loro morte per distruggerne fin la memoria, non v'ha tormento, che non si adopri, non v'ha violenza, che non s'impieghi, si svenano a milioni i Cristiani, e questi saldi con alacrità prodigiosa, le sostengano, e quando dopo tre secoli di persecuzione, se la credeva distrutta, eccola diffusa per tutto il mondo, abbattuta per ogni dove la Dominante Idolatria, piantata la sua Croce sopra i setti colli di Roma e divenne ella stessa Capitale del Regno di Gesù Cristo da tutti adorato per vero Dio ed Uomo. Questi sono fatti, che si veggono cogli occhi, e rileggono confermati in tutte le istorie. Non avendo adunque potuto ciò eseguirsi per opera umana, ma solo per onnipotente virtù, conviene necessariamente conchiudere essere Gesù Cristo il vero Figlio di Dio Messia promesso, mentre la Religione in maniera così prodigiosa da Dio propagata e difesa, per tale lo ve-

---

le a Gesù Cristo. Si può dare empietà più madornale? E pure viene adottata dagl' Increduli del Secolo (*dicono*) de' lumi. I pretesi miracoli di Apollonio non godono di altro appoggio che dell'autorità del favoleggiante Filostrato, che scrisse tali sogni e delirj 200. anni dopo il Tianeo. Eusebio di Cesarea, col suo libro scritto contra Gerocle, smaschera i prestigi di Apollonio, e le bugie favolose di Filostrato. Legganai *Natal. Alex.* Sec. 1. Cap. 13, Dupin *Histoire d'Apollonius de Tyane*, dove l'Istorico dimostra che l'istoria di questo Mago impostore è priva di veridici testimonj ec. e conchiude, come riferisce l'Autore del *Diz. degli Uom. Illust.* «que la doctrine dece philosophe » est contraire à la droite raison; ce qui doit couvrir de confusion les incré- » dules ignorans, qui comme Hierocles, osent comparer les impostures d'Apol- » lonius avec les miracles de J. C. »

nera e lo confessa, ed è la fede in lui tutto il fondamento della medesima.

A fronte della evidenza degli esposti, ed altri ineluttabili argomenti, che si potrebbero recare, durano nondimeno fatica i Gentili a persuadersi la esistenza della Incarnazioue divina, e però se ai Giudei serve giusta l' asserzione dell' Apostolo di scandalo, sembra agli altri vera stoltezza; ed ecco con quai pretesti si fanno forti per rigettarla. Iddio, dicono, è un essere infinitamente perfetto, incapace di mutazioue, o di vicenda, immenso, nè può darsi luogo, o cosa, a cui non sia presente; ma per incarnarsi dovea senza dubbio in lui succedere qualche mutazione; poichè l' esistere in una nuova maniera diversa da quella, in cui esisteva, non può intendersi senza cangiamento nel soggetto. Dovea inoltre restringersi nel seno di una Donna, in cui e già vi era come immenso, e non poteva esser altrove nel mondo, in cui era nel sen materno, e così sarebbe, e non sarebbe immenso: il che implica contraddizione.

La proposta difficoltà procede dal non formare una giusta idea nè di Dio, nè della Incarnazione. Iddio produce le mutazioni, ma in sè fu, ed è, e sarà sempre lo stesso. Quando creò il mondo, le creature passarono dal non essere all' essere, ma Iddio restò qual era. Così quando incarnossi, non altro fece che far passare la natura umana, che dovuto avrebbe sussistere in Cristo nella sua natural sussistenza, o persona, a sussistere nella Persona del Verbo, che supplì la sussistenza creata, onde venne a formarsi un Dio Uomo. Non ricevè adunque nulla in sè stesso, ma sè stesso comunicò, e perfezionò la umana natura.

La divina Immensità poi importa, che per tutto Iddio sia presente, ma non che sia presente in tutti i modi, in cui può farsi presente, vale a dire, che produca per tutto gli stessi effetti. In Cielo è presente, ma si fa credere qual' è in sè stesso, il che non fa in questo modo, benchè qui pure sia presente. Nell'anima del giusto è presente, com' è presente, nel bruto; ma nel giusto vi è presente anche con la sua grazia, il che non si verifica, nè può verificarsi della irragionevole creatura. Così nel caso nostro era presente alla Madre, prima che concepisse il corpo di Cristo, ma non terminava la sua Umanità con la sua sussistenza, come fece nell' istante del prodigioso concepimento. In una parola era presente, ma non produceva l' effetto, che dopo produceсse. Che poi con la umanità non possa esser per tutto, ciò non deroga alla sua immensità, ma è difetto della umanità, che come creatura importante unione di anima finita, e materia limitata, così non può essere se non in luogo determinato.

Perchè, insistono, la umana natura potesse essere assunta dalla Persona divina, vi dovea essere qualche proporzione. Ma qual

proporzione tra l'infinito, e il finito? Anzi ci è più distanza tra l' uno, e l'altro, di quello che ritrovisi tra due contrarj; poichè questi finalmente convengono nella ragione generica, come il bianco, e il nero nell' essere di colore. Se adunque questi non possono unirsi nello stesso soggetto, come avranno potuto unirsi la natura divina, e umana?

Risponde l'Angelico all' una, e all' altra difficoltà in *3.dist. 1. q. 1. ad 1.*, *e ad 4.* E quanto alla prima: Due sorte, dice, distinguer devonsi di proporzione, una importa una determinata misura di due quantità, come una linea di un palmo dicesi aver proporzione ad un' altra di due palmi, il numero 4. al 12. e questa non può trovarsi se non tra due cose limitate, una delle quali ecceda l'altra secondo una determinata quantità. L' altra si chiama proporzione di ordine, in quanto che un soggetto ha con un altro corrispondenza a dare, o ricevere qualche cosa, così la materia, e la forma hanno tra loro tal proporzione, perchè una è ordinata a ricevere, l' altra a dare un essere determinato, e lo stesso dicasi del movente, e del mobile; nè in tal caso ricercasi, che chi riceve, adequi il poter dell'agente, nemmeno quanto al numero delle impressioni; imperciocchè è evidente, che l' artefice può introdur varie forme per esempio nel legno, può farne una statua, può farne un banco, o altra cosa; ma il legno ricevuta una modificazione non può nel tempo stesso riceverne altre, e nemmeno rispetto ad una sola può corrispondere alla intenzione dello artefice; perchè lo scultore può bene intendere di fare una bella e polita statua, ma se il legno è nodoso, o tarlato, non può ricevere così perfetto lavoro. Ora tra la creatura, e Dio non può esservi proporzione del primo genere; ma bensì del secondo, mentre ed ella può ricevere tutto ciò, di cui Iddio può farla partecipe, ed esso può comunicarle quello, di cui capace la riconosce. Qual difficoltà adunque, che togliendo alla natura umana nel punto, che è per formarsene l'individuo, la sussistenza creata, subentri in vece di lei la sussistenza divina, e formisi in vece di un supposto puramente umano, una persona divina-umana?

Quanto alla seconda. Altro è essere disparato, e altro l' essere contrario; il primo importa diversità totale di essere, come spirito, e corpo, ma non importa alcuna contrarietà. L' altro importa ripugnanza scambievole, e però non possono due contrarj ritrovarsi nello stesso soggetto considerato sotto lo stesso riguado, ma solo variandosi il soggetto, come il nero, e il bianco non possono colorire nel tempo stesso la parte medesima di una parete, ma solo o successivamente, o diverse distinte parti. Ora tra la divina, e umana natura non vi è alcuna contrarietà, ma solo disparità, la quale quantunque infinita non impedisce, che l' una all' altra non abbia la proporzione di ordine, e per conseguenza

non possono unirsi nella stessa persona, che la renda entrambe in sè medesima sussistente. E però è falso il principio assunto, che vi sia maggior distanza tra Dio, e la creatura, di quello sia tra due contrarj; mentre tra i primi vi è proporzione di ordine; perchè possono dirò così avvicinarsi; là dove tra i secondi vi è la ripugnanza, che perpetuamente esclude uno dall'altro.

Ma replicano, il Gesù Nazareno dei Cristiani come può asserirsi una Persona Divina, se fu il ludibrio de' suoi medesimi Nazionali? come poteva nascere da una Donna? E se per opera Divina fu generato, come poteva essere della stirpe di David? E poi era cosa degna di Dio il soffrire tanti strapazzi, ed essere crocifisso come un Ladro?

Anzi tutto l'opposto deve inferirsi. Se il nostro adorato Gesù non fosse stato una Persona Divina, essendo stato così perseguitato dai suoi, con la sua morte avrebbe dovuto finire la sua memoria; eppure è avvenuto il contrario, mentre appunto dalla sua morte si principiò la sua gloria; poichè gli avvenimenti prodigiosi, che l'accompagnarono, fecero, che si confessasse per vero Dio da molti de' spettatori; *Vere*, dicevano, *Filius Dei erat iste*, e poi senza armi, a fronte di tutte le opposizioni della empietà coronata, si convertì il mondo alla sua legge, ed è per tutto adorato per vero Dio, e Messia Salvatore dell'uman genere: il che certo non poteva succedere, come abbiamo detto, se non per opera dell' Onnipotente.

Se la Persona Divina non avesse assunta la umana natura, non avrebbe potuto nascere da una Donna; ma avendola assunta, con tutta verità si dice che Iddio è nato da lei; poichè il figlio umano, che nasce, non è la natura umana in comune, ma è un uomo sussistente, vale a dire, un supposto umano, una persona; ora il supposto, o la persona di Cristo era Divina, che terminava, e faceva sussistere in sè la umana natura; dunque era Dio uomo; nacque adunque secondo l'umanità; ma perchè questa sussisteva nella persona del Verbo, per questo non era puro Uomo, ma Uomo Dio.

Per ragione della medesima Umanità fu discendente da Davide, perchè la Madre era di quella stirpe, e lo Spirito Santo formando il corpo di lui con un prodigio prese la materia dal seno materno. Se adunque la materia fu somministrata dalla Madre, se essa era della stirpe Davidica, per qual ragione non dovrà dirsi Gesù della medesima schiatta?

Non solo non fu cosa indegna di Dio, il patire, e morire nella umana assunta natura per la salvezza degli uomini, ma anzi fu un effetto di amore che dimostra il sorprendente, ed ammirabile carattere della sua bontà. Imperciocchè essendo egli il creatore dell'uomo, era convenientissimo, che se ne prendesse la cu-

ra, acciò essendosi per propria colpa precipitato in un abisso orrendo di mali, dal quale da per sè stesso uscir non poteva, non vi restasse in eterno sommerso. Poteva, non v' ha dubbio, in altri infiniti modi ripararlo, ma questo fu da lui giudicato il più conveniente, e per insegnare coi fatti qual concetto dovesse farsi della colpa come offesa di Dio, vedendola con tanto rigore punita nell'innocente; perchè si era volontariamente assunto l'impegno di soddisfarla a tutto rigor di giustizia; e quale stima far si debba della salvezza dell' anima, per cui meritarci, tanto patì, e sparse tutto il suo sangue un Dio umanato; e finalmente per mostrarci il conto, in cui dovevano tenersi tutte le grandezze, e piaceri di questo mondo, mentre egli, che era la Sapienza Increata, tutti li disprezzò; e come dovea praticarsi la virtù più sublime; avendola esso praticata in tutti i momenti della sua vita nel grado più eminente; onde fecero più magnifica pompa nella Incarnazione, passione, e morte di Gesù tutti i Divini attributi, di quello avessero fatto in qualsivoglia altro creato effetto. Se dunque non fu cosa indegna di Dio il produrre tante creature in sè stesse vili, come sono gl'insetti, perchè predicano la sua gloria; molto più deve conchiudersi essere l' Incarnazione opera convenientissima a Dio, mentre più di tutte le altre la manifesta. *Hæc indigna Deo*, diceva Tertulliano *lib. 2. adv. Marcion. cap. 27.*, *tibi videntur, nobis autem necessaria; et ista jam Deo digna, quia nihil tam Deo dignum, quam salus hominis.*

CAPITOLO IV.

Dimostrasi con le Divine Scritture la stessa Cattolica Verità.

Siccome il Messia doveva essere quel forte armato che non già con eserciti, e stragi, ma con la santità delle azioni, con la predicazione, e co' miracoli, e con lo sborso del suo sangue dovea distruggere il regno del peccato, e togliere dalle fauci dell'infernale Dragone nientemeno, che tutto il genere umano, che con le sue frodi avea fatto schiavo infelice senza rimedio; così non è maraviglia, se principiando dal momento della sua nascita, fino allo spirare in Croce, e di poi contra Satanno, e suoi seguaci abbia continuamente in varj modi infierito per vendicarsi; giacchè prevedeva, che per impedirne i progressi doveano riuscire inutili tutti i suoi sforzi; onde venne ad avverarsi interamente la profezia del Santo Vecchio Simeone, con cui predisse, che sarebbe stato l'oggetto delle contraddizioni: *Positus est in signum, cui contradicetur.* Quindi essendo il dogma della sua Divinità il fondamento di tutta la religione Cristiana, contro di lui il Demonio non solo attizzò gli Ebrei, e i Gentili, ma ancora molti di coloro, che ave-

vano abbracciata la sua seguela, e gl' indusse a negarla con ostinatissima sfacciataggine. Contro di costoro adunque è necessario rivolgere le armi, e giacchè ammettono l' autorità delle Scritture del nuovo Testamento, e le riconoscono per divinamente inspirate, con queste appunto dimostreremo quanto sia mal fondata la loro eretica insania.

Argomentiamo pertanto così. Gesù Nazareno fu il vero Figlio di Dio, che si è fatto uomo, se nel Nuovo Testamento chiaramente si attesti essere egli stato una persona sussistente prima di nascere dalla Vergine Madre, ed essere del Padre Divino il Figlio consustanziale; imperciocchè ammessi questi due punti, non può più, come ognuno vede, porsi in dubbio la Divinità di lui. Sia il primo quello, che leggesi in S. Giovanni nel *cap. 1.* del suo Vangelo fatto a bella posta per dimostrare la Divinità del Redentore. *In principio*, dice, *erat Verbum*, *et Verbum erat apud Deum*, *et Deus erat Verbum*. Qui certamente, come altrove si è dimostrato, parlasi di una persona Divina. Ora soggiunge, che questa persona, di cui predica perfezioni tutte Divine, si è fatta uomo *Verbum caro factum est;* dunque prima di farsi uomo era sussistente in Dio come suo Verbo. Quando s' incarnò, si vestì bensì della nostra Umanità, ma non lasciò di essere quel che era. Dunque la persona di Gesù Cristo esisteva prima di nascere, e quando nacque, nacque Dio Uomo.

Un' altra non meno chiara testimonianza abbiamo dello stesso Evangelista nel *cap. 6. v. 54.* Avendo il Redentore nella Sinagoga di Cafarneo insegnato, che chi non avesse mangiato la sua carne, e bevuto il suo sangue, non avrebbe conseguita la vita spirituale della grazia: *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Molti dei suoi Discepoli restarono scandalizzati prendendo materialmente la sua proposta, e ne mormoravano tra loro. Ed egli per dar loro la conferma, di quanto aveva detto ripigliò; *v. 63. Hoc vos scandalizat? Si ergo videritis Filium hominis, ascendentem ubi prius erat?* E fu lo stesso, che dirgli: Siccome non è impossibile, ma un fatto, che vedrete coi vostri proprj occhi, che io ascenda dove prima mi ritrovava; così dubitare non dovete, che non sia per eseguirsi la manducazione del mio corpo. Ma dove ascese Cristo, quando alla presenza di numerosa turba de' suoi seguaci partì innalzandosi in aria da questo mondo? Tutti gli Evangelisti dicono, che *assumptus est in Cœlum*, S. Marco *cap. 16. v. 19.*, e S. Luca *cap. 24. v. 51.*: *Dum benediceret illis, recessit ab eis, et ferebatur in Cœlum*, e lo stesso dicesi negli Atti *cap. 1. v. 9.*. Se adunque ivi era prima di venire al mondo, dove ascese quando ne partì; era adunque in Cielo. Ora egli è certo, che non vi era secondo l'Umanità, che non peranche avea assunta; dunque secondo la Divinità.

Aggiungiamo all' Evangelista anche S. Paolo nella sua a quei di Filippi *cap. 2. v.6.* il quale parimente non può parlare più chiaro: *Qui* (*Christus*) *cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Qui evidentemente l'Apostolo distingue lo stato di Cristo prima della Incarnazione, dallo stato di lui, questa eseguita. Se adunque giusta cosa, e non un' arrogazione temeraria fu il riconoscersi eguale a Dio; era dunque vero Dio: e con l' incarnarsi si esinanì, vale a dire, si umiliò nascondendo la sua natia Maestà e prendendo la figura, e la natura dell' uomo, divenne vero uomo; chi non vede essere questo un passaggio, dirò così, di persona esistente da uno ad un altro stato, e restando quello che era, divenire quel che non era? Dunque prima di nascere temporalmente era Dio, e col concepimento corporale divenne anche vero uomo.

Vediamo ora come parlino del Redentore medesimo già eseguita la Incarnazione. In tutti gli Evangelj egli si predica per Figlio di Dio, e acciò non si credesse essere questa denominazione una sua milanteria, ne adduce in conferma le opere prodigiose, che del continuo praticava. Narra S. Giovanni *c. 10.*, che avendolo un giorno in folla circondato i Giudei, lo pressarono a dir loro chiaro, se fosse, o no il vero Messia. *Quousque animam nostram tollis? Si tu es Christus, dic nobis palam.* Ed egli rispose loro *v. 25. Loquor vobis, et non creditis; opera, quæ ego facio in nomine Patris mei, hæc testimonium perhibent de me*, e soggiunge *v. 29.*, che cotesto suo Padre gli avea dato ciò, che era maggior di tutto, ed era Onnipotente. *Pater meus, quod dedit mihi majus omnibus est, et nemo potest rapere de manu Patris mei.* E *v. 30.*, conchiuse che questo Dio Padre, ed esso erano una stessa cosa *Ego et Pater unum sumus.* Ora qual era la cosa da lui ricevuta dal Padre maggiore di tutte le cose, se non la natura divina, mentre questa sola è la cosa di tutte la maggiore? E Cristo non era la stessa cosa col Padre Dio secondo la umana natura, nè per ragione di questa poteva chiamarlo suo Padre, altrimenti anche tutti gli altri uomini potrebbero dirsi figli di Dio, essendo egli di tutti la efficiente cagione; dunque per ragione della natura divina, che in sè univa all' umana, e per conseguenza era vero Dio.

Lo stesso Evangelista nella prima Epistola *c. 5. v. 4.* e *5. Hæc est victoria*, dice, *quæ vincit mundum, fides nostra. Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit quoniam Jesus est Filius Dei?* E perchè non si pensasse, che parlasse di figliazione adottiva di grazia, ma naturale, soggiunge nel *v. 19. Scimus quoniam Filius Dei venit... Hic est verus Deus.* Gesù adunque è il vero

Figlio di Dio, che venne al mondo, e unì nella sua persona la umana natura.

Finalmente l' Apostolo nella sua agli Ebrei *c. 1.* dimostra con tanta chiarezza la Divinità di Cristo, che questa sola basta per confermare il Cattolico Dogma. Lo chiama Figlio di Dio spedito al Mondo dal Padre Dio per manifestare le sue grandezze. *Novissime diebus istis loquutus est nobis in filio.* Lo chiama splendor della gloria, e figura della divina sostanza, o come porta il testo greco, carattere della divina sostanza, onnipotente, purgator de' peccati, ed eguale a Dio nella Maestà. *Qui cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis suæ purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram majestatis in excelsis.* Lo chiama superiore a tutti i beati spiriti, perchè a niuno di loro disse mai Dio: *Tu sei mio figlio:* come lo ha detto a Gesù, il quale nel mentre veniva al mondo, volle che da loro fosse adorato, e nominando gli Angeli suoi ministri, chiama lo stesso Gesù Dio. *Cui dixit aliquando Angelorum Filius meus es tu, ego hodie genui te? ... et cum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit et adorent eum omnes Angeli Dei. Et ad Angelos quidem dicit, qui facit Angelos suos spiritus.... ad Filium autem, Thronus tuus, Deus, in sæculum sæculi.* Ora tutte queste prerogative solo proprie di Dio dall'Apostolo si attribuiscono a Gesù, che in questa lettera vuol dimostrare essere il vero Messia promesso. Dunque egli è vero Dio.

Per quanto però sieno chiare le divine Scritture, e confermate dal consenso universale della Chiesa, che sempre in tale senso le prese, non impedì che molti deliranti ingegni non bestemmiassero contra la Divinità rilevata di Gesù Cristo. Il primo che ardisse di contaminare le orecchie de' fedeli col negare essere vero Dio, e degradarlo alla condizione di puro uomo nato dal matrimonio di Maria con Giuseppe alla maniera degli altri, fu Cerinto discepolo di Simon Mago circa l'anno 69. dell' era volgare, asserendo che solo fatto adulto in lui discese Cristo, quando cioè nel battesimo di lui si udì la voce, che disse: *Hic est filius meus dilectus*, il quale poi lasciando Gesù tra i tormenti, e la morte, se ne tornò al Cielo.

Nello stesso primo secolo circa l'anno 72. Ebione seguì lo stesso errore. Nel terzo circa l' anno 262. Paolo Samosateno Vescovo di Antiochia insegnò non solo Cristo non essere stato avanti di nascere da Maria, e però puro uomo; ma che il Verbo stesso, e la Sapienza solo allora principiò ad essere, quando si formò Cristo nel sen della Madre, e quantunque avesse avuto principio nel tempo, era però eterno quaoto alla predestinazione.

Nel quarto cioè l'anno 343. a predetti erranti si aggiunse Fotino Vescovo di Sirmio; ma tutti poi superarono nel secolo 16.

Lelio, e Fausto Socino, i cui seguaci tuttora sussistono tra le altre sette de' Protestanti, con l'asserire non esservi in Dio Trinità di persone, e però il Verbo non essere una persona distinta; quindi Cristo essere puro uomo, e chiamarsi figlio di Dio non per natura, ma impropriamente per ragione di essere stato sino dal suo concepimento adottato dal vero Dio per figlio, concepito per opera di lui nel seno della Vergine Madre; e prima di principiare la predicazione essere stato rapito in Cielo, ove instruito appieno de' divini segreti, fu di nuovo spedito al mondo con tutta la facoltà di manifestare agli uomini il volere divino.

Ma su quali fondamenti poterono mai formarsi idee così stravolte, e mostruose? Eccoli. Chi, diceva Ebione, ha progenitori puri uomini, è puro uomo. Ora tale è stato Gesù, mentre S. Matteo tesse la sua genealogia; come adunque può asserirsi esser Dio?

L'argomento conchiuderebbe, se dalla Cattolica Chiesa si asserisse per puro Dio senza umana natura, poichè allora non potrebbe tessersi la sua temporale genealogia. Ma ella insegna, che Gesù non è puro Dio, nè puro uomo, ma Dio uomo. Quindi S. Giovanni, che parlò di lui come Dio, descrive la sua eterna generazione del Padre; e S. Matteo, che voleva mostrarlo vero uomo, tesse la sua umana discendenza, ma in maniera però, che indica essere nato da Madre Vergine, ed essere il vero Messia, e per conseguenza essere insieme Dio, perchè come tale era stato annunziato dai Profeti.

Se Gesù fosse vero Dio, insorgono altri, non potrebbe dirsi, che sia stato fatto: eppure in varj luoghi delle Scritture espressamente si dice, che Iddio l'ha fatto. Negli Atti *c. 2. v. 36.* S. Pietro così si espresse la prima volta, che ne parlò a' Giudei nel giorno della Pentecoste. *Certissime sciat ergo omnis domus Israel, quia et Dominum illum, et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis.* S. Paolo parimente scrivendo agli stessi Ebrei *c. 3, v. 1. Considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostræ Jesum, qui fidelis est ei, qui fecit illum.* E il Precursore (*Joan. 1. v. 30.*) annunziandolo disse: *Post me venit vir, qui ante me factus est; quia prior me erat.* Non verificandosi adunque ciò, se non di un puro uomo, tale ancora deve asserirsi essere stato Cristo.

Che cecità! La espressione di S. Pietro prova anzi tutto l'opposto. Imperciocchè dice, che Gesù fu fatto da Dio quel Signore, e Cristo, che era stato promesso a David, siccome avea provato con le Scritture; ora il Signore, e Cristo promesso a David era il vero Messia Dio-Uomo, e per conseguenza fatto, e non fatto quanto alla natura divina, ma fatto quanto all'umana, che fu unita alla divina in una stessa persona del Verbo, onde disse *fecit hunc Je-*

sum, cioè fece che del Verbo e della natura umana risultasse quel supposto, che si chiamò Gesù da loro crocifisso nella sua carne: quello adunque fu fatto che fu crocifisso. *Non Divinitas*, dice S. Ambrogio *Lib. 1. de Fid. ad Gratian. c. 7., sed caro est; Hoc utique fieri potuit, quod potuit crucifigi*. Nello stesso senso intese parlare anche S. Paolo, mentre Gesù secondo la umana natura fu fatto nostro Apostolo, e Pontefice; ma non sarebbe stato tale, quale egli lo intende, cioè Salvatore del mondo, se non fosse stato insieme Dio, la cui Divinità avea già dimostrata, come si è veduto.

Le parole poi del Precursore del pari provano la Divinità di Cristo, invece di escluderla. Imperciocchè vuol dire, che il Personaggio, che veniva dopo di lui, era a lui superiore, mentre il *factus* non significa in questo luogo produzione di effetto, ma anteposizione di dignità, onde fu lo stesso, che dire *antepositus, sive constitutus est mihi superior*; e ne dà la ragione, perchè dice era prima di me; ora ciò non poteva verificarsi di Cristo secondo l' umanità, essendo egli stato concepito, e nato sei mesi dopo il Precursore; dunque riferiva la preminenza alla Persona divina, in cui l' umanità sussisteva, come chiaramente si espresse nel *v. 33. e 34.*, dicendo, che avea veduto lo Spirito Santo discendere, e fermarsi sopra di lui, come gli avea Iddio prenunziato nell' ingiungergli di battezzare: *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu Sancto*; e conchiude: *Et ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei.*

Ma, ripigliano, dice pure l' Apostolo nella *1. a* Timoteo *c. 2. v. 5.* che *unus est Deus, unus et mediator Dei, et hominum homo Christus Jesus*. Ora ciò non può intendersi, qualora si asserisca Cristo Dio, poichè non sarebbe dal Dio posto da lui in primo luogo distinto da Cristo mediatore, nè potrebbe essere mediatore tra Dio, e l' uomo, senza essere mediatore verso di sè medesimo, il che è assurdo.

Nuova sciocchezza, che nasce appunto dal non voler intendere l' Incarnazione, come insegnasi dalla Cattolica Chiesa. Iddio è un solo nella natura, ma non nella Persona, perchè sono tre. Una di esse cioè la seconda, o il Verbo si ha assunta l' umana natura, e però la stessa divina Persona in due nature sussistente fa, dirò così, due figure, come Dio è lo stesso col Padre nella natura divina, e come uomo Dio è il mediatore tra Dio, e gli uomini. *In quantum homo*, S. Agostino *lib. 10. Confess. c. 4. In tantum mediator; in quantum autem Verbum non medius, quia æqualis Deo.* La distinzione adunque fatta dall' Apostolo risguarda Dio, e risguarda Cristo secondo l' umanità, per cui è inferiore al Padre, non la Divinità in sè stessa, per cui è una stessa cosa col Padre,

e solo da lui distinto per la sussistenza relativa di Figlio, e secondo l'umanità è vero mediatore tra Dio, e per conseguenza anche tra sè, e gli uomini, e in questo senso offerì anche a sè stesso il Sacrifizio offerto al Padre. Nè in questo interviene verun assurdo, essendo realissima la distinzione delle due nature, di cui era formato. Tutto ciò esprimesi dallo stesso Apostolo; mentre attribuisce a Cristo come uomo l'Uffizio di mediatore, *Unus mediator Dei, et hominum, homo Christus Jesus*; non però in maniera che sia Uffizio della sola umanità, ma della umanità sussistente nella persona del Verbo, da cui riceveva il valore infinito nelle sue azioni, necessario pe far eguale la soddisfazione all' offesa; non potendo la pura creatura infinitamente a Dio inferiore avere un merito infinito.

Se Cristo fosse Dio; dicono altri, ne seguirebbe che tutte tre le divine Persone si fossero Incarnate, e per conseguenza che egli fosse il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo, avendo tutte tre assunta la medesima indivisa umanità. Imperciocchè primieramente l' Incarnazione è un effetto estrinseco a Dio, e questa sorte di produzioni sono indivisamente comuni a tutta la Trinità. In secondo luogo egli è certo, che vi è più stretta unione tra Dio, e la creatura nella unione ipostatica fatta nella Incarnazione, di quello sia nella visione beatifica; ora in questa non può vedersi una persona senza le altre due; dunque molto meno avrebbe potuto incarnarsi l' una, non incarnandosi le altre. Finalmente una persona è nell' altra per circuminsessione, come parlan le Scuole: come adunque avrebbe potuto incarnarsi l' una, e non le altre? Questo non si ammette nella Cattolica Chiesa; dunque non può nemmeno ammettersi, che Cristo sia Dio.

Se la Trinità Sacrosanta dovesse intendersi nel senso, che bestemmiava Sabellio, cioè una Trinità di nomi diversi, ma non di persone realmente distinte, avrebbe luogo in qualche maniera l' opposizione. Dico in qualche maniera, poichè non proverebbe ancora nulla contra la Divinità di Gesù Cristo, che Sabellio medesimo riconosceva, e solo per conseguenza del suo errore s' ingannava nella Persona, volendo che fosse quella di Dio uno da lui chiamato Padre per ordine agli effetti esterni, non perchè avesse vero figlio naturale, onde perchè voleva, che in Cristo avesse egli patito, fu un ramo della sua Setta denominato de' *Patripassiani*. Ma siccome abbiamo già dimostrato esservi in Dio vera Trinità di sussistenti Persone; così con tutta facilità disciogliesi l'argomento proposto.

E quanto alla prima parte—Due cose, dice l'Angelico *3.p.q.3.a.4.* importa l' assunzione della natura umana, l' atto cioè dell' assumente, e il termine, in cui si compie l'assunzione medesima. Ora l'atto dell'assumente siccome produce un effetto esteriore, procede dalla

divina Potenza, così essendo questa nella Trinità indivisa, tutta la Trinità concorre al producimento dell' assunzione; ma il termine è una sola delle tre divine persone, poichè nella sola persona del Verbo dovea sussistere la umana natura, e però questa sola si incarnò. *Id, quod est actionis in assumptione, comune est tribus personis; sed id, quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ, quod non alii. Tres enim personæ fecerunt, ut humana natura uniretur uni personæ Filii.* — Può servire in qualche modo d'immagine per ciò concepire l' esempio di tre Artefici, che concorrono a formare un abito per uno di loro; l' azione formativa dell' abito è a tutti tre comune, ma il termine, a cui si adatta l' abito, e se ne veste, è quel solo, per cui si fa. Quanto alla seconda. È verissimo che la unione di Dio con la creatura nella persona è più intima, e stretta di quella che si fa in ragione di oggetto intelligibile, e contemplato; ma vi è questa differenza, che nella visione beatifica l' oggetto primario è la divina natura, vale a dire Iddio com' è in sè stesso; ora Iddio essenzialmente è uno, e Trino; non può adunque vedersi una persona, senza vederle tutte. Ma nella Incarnazione il termine è la sola Persona del Verbo, questa sola è quella che perfeziona, e fa sussistere l' umanità, e per conseguenza essendo essa realmente distinta, e relativamente opposta alle altre due, ella sola si è Incarnata, e non le altre.

L' *inesistenza* finalmente scambievole delle divine Persone non prova nulla, poichè questa, come abbiam detto, succede per ragione della divina natura, che è la stessa invariata in tutte tre, non per ragione delle personali sussistenze relative, che sempre sussistono distintissime; onde nulla impedisce che la sola Persona del Verbo siasi Incarnata, e solo può dirsi che nella Persona di Cristo, vi fosse per concomitanza anche il Padre, e lo Spirito Santo, perchè Persona divina, che non può separarsi dalle altre due, ma non come assumenti l' umanità, che fu solo propria del Verbo.

CAPITOLO V.

Il divin Verbo assunse vero corpo umano con tutte le sue membra, e parti, che lo compongono, nel seno, e del Sangue purissimo di Maria per opera della Trinità, ma in ispecial modo attribuita allo Spirito Santo; e però ella fu sempre Vergine innanzi il parto, nel parto, e dopo il parto.

Avere primieramente il Verbo assunto un vero corpo umano, ell'è verità così manifesta nelle divine Scritture sì del Vecchio, che del Nuovo Testamento, che non lasciano luogo o dubbio alcuno. Predice Isaia la Incarnazione di lui *c. 7. v. 14.* ed annun-

zia, che una Vergine lo concepirà, e lo partorirà, come la Madre partorisce il Figlio *Ecce Virgo concipiet, et pariet filium.* Davidde profetizza la Passione di lui *Psal. 21.*, e nel *v. 18.* parlando in sua persona dice, che gli sarebbero traforate le mani, e i piedi, e dinumerate per l'orrenda sofferta carnificina tutte le ossa; *Foderunt manus meas, et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea.* S. Giovanni nel *cap. 1. v. 14.* dichiara che il Verbo si è fatto carne. *Verbum Caro factum est.* E nella 2 sua lettera *v 7. Multi,* dice, *seductores exierunt in mundum, qui non confitentur Jesum Christum venisse in carnem; hic est seductor et antichristus.* S. Matteo, e S. Luca tessono la genealogia di Cristo non certo secondo la Divinità, ma secondo l'umanità, e lo fanno discendere da Abramo, e da David. Finalmente l'Apostolo nella sua agli Ebrei *c. 10. v. 5.* così fa parlare con le parole del Salmo *39. v. 7.* lo stesso Cristo al Padre: *Ingrediens mundum dicit: Hostiam, et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* E in quello ai Romani *c. 1. v. 3.* parlando del Verbo umanato dicè che è divenuto Figlio dell'Eterno Padre della discendenza di David secondo la carne. *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Ma se non fosse stato vero corpo umano, il da lui assunto, con tutte le sue parti, e membra, come potrebbero verificarsi le accennate divine espressioni fatte assolutamente senza alcun aggiunto, che alteri il senso naturale, senza mai dare indizio benchè leggiero, che indichi non parlarsi letteralmente, o di un corpo d'altra natura diversa dall'umano? Anzi dichiarasi seduttore, e Anticristo colui che parlasse altrimenti. Dunque secondo le Scritture il Verbo assunse un vero corpo umano.

Tertulliano nel libro *de Carne Christi c. 9.* prova co' fatti la medesima verità. Gli Evangelisti, dice, narrano tutta la sua vita; raccontano che toccava con le mani gl'infermi, e li sanava, che patì fame, e sete, che fu legato, flagellato, coronato di spine, schiaffeggiato, percosso, e Crocifisso; che dopo risorto comparve a discepoli, e mostrò loro le piaghe, e il costato, e gl'invitò, ed ammise al contatto, assicurandoli, che non era un fantasma, ma egli stesso col suo corpo naturale. Ora non sarebbe tutto ciò, una illusione, se non fosse stato un vero corpo umano quello che si era assunto, e per conseguenza l'inganno rifonderebbesi in Dio medesimo, mentre non ci avrebbe dato mezzo per discoprirlo; il che non può supporsi della verità per essenza.

Finalmente argomentiamo in tal forma. Se Cristo non ebbe vero corpo umano, nemmeno realmente morì, nè realmente risuscitò. Dunque gli Apostoli, che predicarono l'uno, e l'altro e confermarono la loro asserzione coi prodigj, e con la morte furono tutti o seduttori, o sedotti, tutti fanatici senza ragione con tutto il mondo che loro hanno creduto; *Si Christus*, S. Paolo *1. Cor. c.*

15. v. 14. non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est fides nostra. Ora questa è una empietà manifesta ripugnante al lume stesso della ragione. Dunque il Verbo si assunse un vero corpo umano.

Per dimostrare la seconda parte della proposta Cattolica verità basta leggere in primo luogo S. Matteo *c. 1. v. 18.*, dove espressamente asserisce, che *cum esset desponsata Mater ejus Maria Joseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto.* Prima adunque di rimanere incinta di Gesù non ebbe commercio alcuno carnale col suo Sposo Giuseppe, ed egli stesso rimase sorpreso, quando si accorse della gravidanza di lei, e riflettendo ansioso al come potesse essere ciò avvenuto, sapendo la Santità della Sposa, narra lo stesso Evangelista, che gli apparve un Angelo a levargli ogni sospetto con l'assicurarlo che quello che vedeva in Maria, era tutto opera ineffabile della divina virtù, che in essa avea formato il corpo del Salvatore del mondo. *Noli timere accipere Maria Conjugem tuam, quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est, pariet autem filium, et vocabis nomen ejus Jesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum. vv. 20, e seg.*

S. Luca parimente racconta *cap. 1. v. 35.*, che informando l'Angelo Maria del come dovea concepire, e partorire il figlio che le annunziava, avendo ella risposto, che non poteva aver commercio con uomo alcuno; così si espresse: *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur filius Dei.* Ora in tutti questi passi chiaramente si parla di un feto, che si era prodotto, o che dovea prodursi nell'utero della Vergine, e prodursi per opera, e virtù divina; ma se il corpo di Cristo fosse stato assunto fuori della Vergine, o di altra materia, che del sangue di lei immacolato, non sarebbe stato feto da lei concepito, nè in lei prodotto; e se fosse stato effetto di umana generazione, non avrebbe la Vergine opposto alla proposizione dell'Angelo la sua inviolata Verginità, nè l'Angelo poteva annunziarle il concepimento come un' opera prodigiosa della Onnipotenza, come ognun vede. Dunque il divin Verbo assunse il corpo umano realmente nel seno, e del Sangue purissimo di Maria.

Conferma lo stesso l'Apostolo nella Epistola ai Galati *c. 4. v. 4.* dicendo, che *misit Deus Filium suum factum ex Muliere.* Ora la particola *ex* indica la cagion materiale, di cui fu formato; come adunque sarebbe stato fatto da una donna, se nulla avesse preso dalla medesima? Anzi lo stesso Cristo qualunque volta voleva indicare sè stesso, non con altro titolo denominavasi, che di figliuolo dell' uomo, come si legge frequentemente negli Evangelj, ma come figliuolo dell' uomo, se nulla avea ricevuto dall' uo-

mo? Poichè in terra Padre non ebbe, e solo la virtù dell' Altissimo ebbe parte nella formazione del corpo di lui; se nemmen dalla Madre nulla avesse ricevuto, non poteva in verun conto chiamarsi figliuol dell' uomo; la madre adunque somministrò la materia, onde fu dallo Spirito Santo formato il corpo.

Dicesi formato dallò Spirito Santo, non già perchè non sia stata una tal formazione operata da tutta la Trinità Sacrosanta; poichè essendo l'Onnipotenza indivisa, ogni effetto esteriore da tutte tre le divine Persone viene prodotto; ma per appropriazione si attribuisce allo Spirito Santo: *Conceptione corporis Christi*, dice l' Angelico *3. p. q. 32. a. 1., tota Trinitas est operata, attribuitur tamen Spiritui Sancto triplici ratione*. La prima perchè essendo stato l' amor infinito di Dio, che l' ha mosso ad eseguire la Incarnazione; ed essendo lo Spirito Santo l' amor essenziale del Padre, e del Figlio, a lui perciò come proprio effetto si attribuisce. La seconda; perchè l' assunzione della umanità a sussistere nella Persona del Verbo è una grazia, che non poteva meritarsi da chicchesia, onde attribuendosi allo Spirito Santo la collazione della grazia, era conveniente che anche la grazia di tutte la più singolare a lui si ascrivesse. Finalmente perchè il termine della Incarnazione era un soggetto, che dovea esser Santo, e Figlio di Dio; ora lo Spirito Santo è lo Spirito santificatore, che costituisce gli uomini figli di Dio adottivi; a lui adunque con più ragione dovea ascriversi l' Incarnazione, in cui veniva formato un soggetto che non era solo Santo per la grazia santificante in lui infusa, ma Santo di una santità essenziale proveniente dalla Persona divina, per cui non figlio adottivo, ma naturale di Dio veniva costituito. Il che fu indicato dall'Angelo a Maria con le sopra riferite parole: *Spiritus Sanctus superveniet in te... Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur filius Dei.*

Siccome poi formavasi in Cristo un corpo che sussister dovea dallo stesso primo istante dell' esser suo nella Persona del Verbo, che veniva al mondo per riparare la universal corruzione cagionata dal peccato, e per insegnare le massime più sublimi della morale; così osserva l' Angelico *3. p. q. 28. a. 2.* fu convenientissimo, che fosse concepito, e partorito da Madre che fosse sempre Vergine intemerata, perchè in tal modo si esprimesse la qualità del suo essenzial carattere di Verbo, che senza corruzione si concepisce, e si genera; e la prerogativa di Salvatore purificante, a cui non competeva la contaminazion del peccato; e la qualità di consumatore esattissimo della legge, onorando la Madre nel conservarle la gloria della Verginità illibata.

Che di fatto Maria sia stata Vergine immacolata avanti, e nel parto, lo abbiamo espresso nelle divine Scritture. Isaia nel *cap. 7.* già citato predisse, che la donna, la quale dovea esser Madre del-

l'Emmanuele, o Uomo-Dio, dovea esser Vergine, e nel concepirlo e nel partorirlo. *Ecce Virgo concipiet, e pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel.* Ove si vede, che il Profeta predice un evento prodigioso per confermare la predizione, che avea fatta ad Achaz della liberazione dell' assedio, in cui trovavasi dei suoi nemici. Altrimenti sarebbe stata ridicola la profezia, e inetta al fine, per cui facevasi. Poichè qual maraviglia che una donna Vergine perdendo la sua Verginità concepisca, e partorisca un figlio? Il mirabile era che tutto succedesse, intatto rimanendo il Chiostro Verginale. Dunque Maria fu colei che concepì, e partorì Vergine l'Uomo-Dio, avendo già dimostrato questi essere il suo Figlio Gesù Cristo.

Geremia parimente lo annunzia con non minore chiarezza nel *cap. 31. v. 22.* dicendo: *Creavit Dominus novum super terram, fœmina circumdabit virum.* Qui pure parlasi di un prodigio non più veduto sopra la terra, e qual'era? Forse che una donna semplicemente restasse gravida nella consueta naturale maniera? È cosa ridicola il pensarlo. Non altro adunque può, e deve intendersi, senonchè una donna restando Vergine concepisce, e partorisce un uomo, e questa era realmente un' opera stupenda della Onnipotenza non più veduta. Che poi pel *Virum*, che doveasi concepire, e partorire in cotale straordinaria guisa, fosse il Messia, lo indica lo stesso Profeta, e nelle parole immediatamente precedenti, in cui richiama il suo Popolo alla penitenza, assicurandolo della Redenzione. *Dirige cor tuum in viam rectam revertere Virgo Israel usquequo deliciis dissolveris filia vaga;* e nelle susseguenti, in cui predice i frutti della Redenzione medesima. *Dicent verbum istud in terra Juda, et in urbibus ejus, cum convertero captivitatem eorum: Benedicat tibi Dominus, pulchritudo justitiæ, mons Sanctus*, con quel che segue. Gesù fu il personaggio predetto per Messia; dunque Maria fu la Madre felice, che Vergine lo concepì, e partorì.

E tanto è ciò vero, che S. Matteo in faccia di tutta la Ebrea Nazione applicò a Maria la sopraccitata profezia d'Isaja col dire dopo narrata la serie de' fatti avvenuti nel concepimento di Cristo: *Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur, quod dictum est a Domino per prophetam dicentem: Ecce Virgo concipiet, et pariet ec.* E antecedentemente avevalo ancora indicato, mentre tessuta la genealogia dello Sposo di Maria, conchiude così: *Jacob autem genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus.* Ora se Giuseppe avesse avuta parte nella sua generazione, avrebbe detto *de quibus;* ma disse *de qua* per significare che ella sola era stata la Madre senza altra umana cagione.

Alle divine Scritture si aggiunge la perpetua Tradizione de' Pa-

dri, e il sentimento universal della Chiesa. Basti per tutto l'autorità di due Sommi Pontefici, Ormisda, e Pelagio I (1). Scrive quegli all'Imperatore Giustino Epistola 79.: *Ut qui ante tempora erat Filius Dei, fieret filius hominis, et nasceretur ex tempore hominis more, matris vulvam non aperiens, et Virginitatem Matris Deitatis virtute non solvens. Dignum plane Deo nascente mysterium, ut servaret partum sine corruptione, qui conceptum fecit esse sine semine.* L'altro poi nella Confession della fede soggiunta alla lettera *16.* al Re Childeberto: *Christum*, dice, *natum esse servata integritate maternæ Virginitatis, quia sic eum Virgo permanens genuit, quemadmodum Virgo concepit.* E tanto riputava esser questa la universale credenza della Cattolica Chiesa S. Agostino, che nell'*Enchirid. c. 34.* disse (2), *quo si vel per nascentem corrumperetur ejus* (*Mariæ*) *integritas, non jam ille de Virgine nasceretur, eumque falso, quod absit, de Virgine Maria natum tota confiteretur Ecclesia—Merito igitur*, conchiude S. Leon Magno *serm. 1. de Nativ. Virginæ integritati nihil corruptionis intulit partus salutis, quia custodia fuit pudoris editio veritatis.*

Nè solo avanti il parto, e nel parto fu intemerata Maria, ma ancora dopo il parto tale sempre si conservò per tutto il corso della sua vita mortale. Prova l'assunto S. Girolamo con la predizione di Ezechiele nel *cap. 44. v. 2.*, con cui profetizza, che la porta esteriore del Santuario, che riguardava l'Oriente, sarebbe sempre rimasta chiusa, perchè per essa era passato il Signore: *Et dixit Dominus ad me: Porta hæc clausa erit: non aperietur, et vir non transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam, eritque clausa.* Ora qual sia la porta, per cui non passò mai uomo, ma sempre chiusa si custodì, anche dopo esservi passato il Signore, non può intendersi se non dell'Utero Verginale di Maria, di cui tutta letteralmente presa, si verifica la Profezia. *Pulchre quidem*, commenta il S. Dottore, *clausam portam, per quam solus Dominus Deus Israel ingreditur, Mariam Virginem intelligunt, quæ et ante partum, et post partum Virgo permansit.* Ma prima di lui Origene avea chiamato

---

(1) Questi due Pontefici fiorirono nel VI. Secolo: Ormisda salì sul Trono Pontificio l'anno 514. essendo Console il Gran Cassiodoro, e dopo nove anni di pontefìcato morì l'anno 523. Costui confermò la dottrina di S. Agostino circa la Grazia, ed il Libero Arbitrio. Pelagio I. fu cinque anni Pontefice, e morì nel 560. *Leggasi la Cronologia di Pagio.*

(2) Giova recare le parole che S. Agostino scrive antecedentemente al testo allegato dall' Autore. Il S. Dottore dice che Gesù Cristo non era, *qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis cum obligatione delicti, cujus reatus regeneratione diluitur; sed qualem de Virgine nasci oportebat, quem fides Matris* (Mariæ), *non libido conceperat; quo* ec. come sopra.

l'errore contrario una solenne insania. *In tantam*, dice nell'Omilia 7. in Luca, *nescio quis prorupit insaniam, ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius juxta fuerit Joseph.* S. Basilo *Hom. 25. Christi amantes*, dice, *audire non sustinent, eo quod Deipara aliquando desierit esse Virgo.* E S. Agostino *tract. 10. in Joan. Unde fratres Domino? Num Maria iterum peperit? Absit. Inde cœpit dignitas Virginum; Illa fœmina mater esse potuit; mulier esse non potuit.* E allo stesso modo parlano gli altri Padri. E però con tutta ragione il Concilio Calcedonese nella sua allocuzione a Marciano Imperatore attesta *Virginitatem* (Mariæ) *sacratam esse etiam post partum, uterumque ejus fuisse integritate obsignatum, ut nullius injuriæ inde pateret.*

L' Angelico *3. p. q. 23. a. 3*, ne adduce ancora convenientissime le ragioni. L' asserire, dice, che abbia cessato Maria di esser Vergine dopo il parto Divino, deroga in primo luogo alla perfezione di Cristo, il quale siccome per essere l' Unigenito di Dio, era un figlio per ogni riguardo perfetto, così secondo la carne dovea essere unigenito della Madre qual frutto perfettissimo del seno di lei. In secondo luogo fa ingiuria allo Spirito Santo, mentre essendo stato il seno di Maria da lui consacrato col formarvi prodigiosamente il corpo di Cristo, era cosa indecente, che si contaminasse con un carnale commercio. Ripugna finalmente e alla Santità di Maria, e a quella di S. Giuseppe. Alla prima perchè sarebbe stata molto ingrata alla Divina Beneficenza, mentre avendola conservata intatta nel parto di Cristo, ella non contenta di un tanto figlio, avesse volontariamente voluto perdere un fiore così privilegiato per averne degli altri. All' altro poi, perchè sarebbe stata una intollerabile presunzione di lui, e temerario attentato, se avesse ardito di violare colei che sapeva avere concepito il Dio Uomo per opera dello Spirito Santo, e con un miracolo conservata inviolata; e però fa d' uopo il conchiudere col S. Dottore; *et ideo simpliciter est asserendum, quod Mater Dei sicut Virgo concepit, et Virgo peperit, ita etiam et Virgo post partum in sempiternum permansit.*

Contra ognuna delle parti del proposto e dimostrato dogma cattolico, si scatenarono dall' abisso diversi mostri per impugnarlo. Essere Cristo nato dal matrimonio di Maria con Giuseppe, e non da Vergine per operazione Divina, lo asserirono Ebione, Cerinto, e Carpocrate eresiarchi del primo secolo della Chiesa, a quali si unirono anche per un altro titolo gli Ebrei, negando cioè, che il Messia dovesse nascere da Madre Vergine, ed ecco come argomentavano costoro.

Il principale motivo, dicevano, per cui si asserisce dovere il Messia nascere da Madre Vergine, e per conseguenza Gesù essere

stato concepito, non per opera di Giuseppe, ma dello Spirito Santo, è il testo d'Isaia di sopra recato: *Ecce Virgo concipiet, et pariet filium;* ora un tal testo non prova nulla; imperciocchè la voce, che nella Volgata suona Vergine *Virgo*, dagli altri interpreti si traduce *Adolescentula in ventre habebit, et pariet filium*, la quale espressione non importa la prerogativa della Verginità.

Supponiamo prima, che gl' interpreti, che così traducono, meritassero fede; nulladimeno la voce *Adolescentula* dovrebbe intendersi per Vergine intemerata. Imperciocchè Isaia prediceva un prodigio: *Ecce dominus dabit vobis signum.* Ora non sarebbe stato più prodigio, se la fanciulla, di cui parlava, avesse dovuto concepire, e partorire, non restando Vergine; dunque ancorchè fosse esatta la versione predetta, ancora l'*Adolescentula* si dovrebbe prendere per Madre Vergine.

Ma diciamo, che la versione non merita fede alcuna, essendo stata fatta da Teodozione, ed Aquila Eretici giudaizanti, e corrotta per levare ai Cattolici le armi di mano. Di fatto è contraria non solo alla versione dei Settanta, ma alla verità fondata nel testo Ebreo, dove alla voce *Virgo* corrisponde *Haalma*, cioè *Alma* con l'articolo *He*, che significa Vergine singolare, e in questo senso in tutta la Divina Scrittura sempre significa Vergine inviolata; onde S. Girolamo peritissimo della lingua, e delle Scritture Sante, sfida i Giudei a recare un luogo solo, in cui tal voce scritta in tal modo si adoperi per significare altra Donna, fuorchè una Vergine incorrotta. *Ostendant igitur Judæi*, dice nel *lib. de Quæst. Hebraic. in Gen.*, *in Scripturis alicubi positum Alma, ubi adolescentulam tantum, et non Virginem sonet, et concedimus eis, illud, quod in Isaia apud nos dicitur* Ecce Virgo concipiet, et pariet, *non absconditam Virginem, sed adolescentulam significare jam nuptam.*

Tanto è lontano, replicano, che ciò debba intendersi di Maria Madre del Nazareno, che anzi dal contesto apparisce doversi applicare alla moglie del Profeta: imperciocchè fece egli la predizione accennata, per assicurare al Re Achaz la pronta liberazione dall' assedio de' Re di Siria, e di Isdraelo. Ora a che proposito predirgli un evento, che dovea succedere cinque secoli dopo, mentre il prodigio annunziato dovea essere segno della vittoria?

Falsissima, e stravolta interpretazione. Basta in fatti leggere il testo per vedere la verità. Ivi il Profeta non fa neppure parola della sua moglie, nè a lei poteva adattarsi l'*Ecce Virgo*, mentre avea con sè il figlio Jasub, come gli avea ordinato Dio di presentarsi ad Achaz: *Egredere in occursum Achaz tu, et Jasub filius tuus:* dunque la moglie di Isaia avea un figlio, dunque non poteva a lei applicarsi *Ecce Virgo*. Non è poi cosa insolita nelle Scritture, il promettere un evento futuro, per conferma di un

fatto presente; poichè anche in tal caso si autentica la predizione, mentre essendo Iddio, che promette e l'uno e l'altro, deve e l'uno, e l'altro tenersi per infallibile: così fece con Mosè, con Saule, e in altre circostanze; onde il senso naturale della Scrittura nel nostro caso è questo. Giacchè, o Achaz, non vuoi persuaderti della promessa prossima liberazione, odami tutta la casa di David. Tanto è vero, che Iddio libererà Gerusalemme dalla invasione dei due Re nemici, che anzi promette un maggiore prodigio, e farà, che *Virgo concipiet, et pariet filium*, che sarà Uomo Dio, *et vocabitur nomen ejus Emmanuel;* e prima che passi il tempo, che corre tra la nascita del fanciullo, e l'età dell'uso della ragione, succederà la predetta liberazione, siccome avvenne. Cosa ha qui a che fare la moglie di Isaia? In Maria sì, che tutto si eseguì, perchè S. Luca riferendo l'ambasciata a lei fatta dall'Angelo *cap. 1. v. 31.*, narra averle detto, che avrebbe concepito, e partorito il Salvatore, che sarebbe Figliuolo dell'Altissimo, per la sola opera del medesimo: *Ecce concipies, et paries filium, et vocabis nomen ejus Jesum; Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur.*

Ridicola poi è la difficoltà, che opponevano gli Ebioniti dedotta da S. Paolo, per avergli detto scrivendo ai Galati *cap. 4. v. 4.*, che *misit Deus filium suum factum ex muliere*, quasichè l'*ex muliere* voglia dire nato da Madre non Vergine. Imperciocchè l'Apostolo in quel luogo tratta della verità dell'Incarnazione, e che il figlio di Dio si era fatto uomo nel seno di una Donna, e però vuole indicare il sesso, non la qualità. Eva prima della colpa senza dubbio era Vergine, eppure Adamo la chiama *mulier, mulier quam dedisti mihi.* Nulla adunque vale l'opposizione. Valentino, capo della Setta de' Valentiniani seguaci di Basilide, e di Marcione, ai quali si aggiunsero i Bardesanisti, e Apellejani, tutti ciurmatori del secondo secolo della Chiesa, pretendevano che il Verbo avesse assunto un corpo in Cielo, e formato di una materia celeste, e fosse disceso in Maria, non per prendere nulla da lei, ma per passare come passa l'acqua per un canale, e comparire in tal maniera al mondo. E per provare il loro erroneo pensiero argomentavano così.

Cristo parlando di sè stesso *Joan. cap. 6. v. 28.* disse, di essere disceso dal Cielo *descendi de Cœlo*, e perchè non si credesse esser disceso quanto alla Divinità, e non secondo il corpo, e l'anima, S. Paolo agli Efesj *cap. 4. v. 10.* dice che quegli che discese dal Cielo, è quell'istesso, che vi ascese. Ora Cristo ascese in Cielo come uomo; dunque anche come uomo discese; tanto più che il discendere importa moto locale, il quale alla Divinità non compete.

Difficoltà insulse. Quando Cristo disse di essere disceso dal

Cielo, non parlò della sua umanità trasportata dal Cielo, ma assunta in terra; ma siccome era la stessa persona, che sussisteva nella divina, ed umana natura, e le operazioni si attribuiscono alle persone, non alle nature, giusta il filosofico assioma *Actiones sunt suppositorum*, per questo disse, che era disceso dal Cielo, perchè era il Figlio di Dio, che avea assunta in terra l'umanità, in cui eseguiva la volontà del Padre, non che l'avesse seco dal Cielo recata. Quindi ottimamente disse l'Apostolo, che fu lo stesso quegli che discese ed ascese, perchè fu la stessa persona, ma non discese ed ascese sotto lo stesso riguardo, mentre discese con la operazione, secondo la Divinità, e vi ascese anche con un moto locale, con l'assunta umanità. Ciò chiaramente raccogliesi dalle parole di Cristo medesimo, il quale parlando appunto della sua discesa, e salita, così si esprime in S. Giovanni *cap. 3. v. 13. Nemo ascendit in Cœlum, nisi qui descendit de Cœlo, Filius hominis, qui est in Cœlo.* Ora quando ciò diceva, Cristo certo non era in Cielo col corpo, ma con la sola Divinità. Dunque con questa sola discese, e vi ascese poi portandovi anche l'umanità.

Nè per verificare la discesa è necessario l'intervento del moto locale, quando parlasi di Dio, poichè come immenso è per tutto; ma dicesi disceso quanto alla produzione dell'effetto, il quale essendo in terra, termina in terra l'operazione Divina. In due maniere, spiega l'Angelico *3. p. q. 5. art. 2. ad 1.* dicesi essere Cristo disceso dal Cielo: *Uno modo ratione divinæ naturæ, non ita quod natura divina in Cœlo esse desierit, sed quia in infimis novo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam..... Alio modo ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de Cœlo descenderit, sed quia virtute Cœlesti, idest Spiritu Santo, est ejus corpus formatum.* Nel qual senso l'Autor del Dialogo *65. q. q. ad Orosium q. 4.* attribuito a S. Agostino chiamò Cristo celeste: *Cœlestem dico Christum, quia non ex humano conceptum semine.*

Altri negarono la realità del corpo di Cristo, asserendo essere stato non un vero corpo, ma fantastico, ed apparente; e per rendere dispregevole l'Incarnazione, si sforzavano di screditarla con l'apporle la infamia dell'arte magica. Furono questi Menandro, e Saturnino discepoli di Simon Mago nel primo secolo, e i Manichei nel terzo, ed ecco come pretendevono provare le sue bestemmie (1).

(1) S. Agostino (lib. 1. contra Giuliano Pelegiano Cap. 2.) così confuta i Manichei, e Gioviniano che aveano adottati gli errori de' Ciurmatori, citati dallo Autore, *Hoc* (l'errore) *de Manichæorum nomine, et crimine faciebat etiam Jovinianus, negans Mariæ Sanctæ Virginitatem, quæ fuerat dum conciperet, permansisse dum pareret: tamquam Christum cum Manichæis*

Le Scritture, dicevano in primo luogo, attestano, che il Verbo è venuto al mondo in somiglianza degli uomini, e che per tale è stato creduto *in similitudinem hominum factus*, *et habitu inventus ut homo*, dice l' Apostolo scrivendo a quei di Filippi *cap. 2. v. 7.*, e ai Romani *cap. 8. v. 3. Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati*, e nella 2. ai Corinti *cap. 5. v. 16. Et si cognovimus secundum carnem Christum; sed nunc jam non novimus.* Dunque il corpo di Cristo fu solò apparente.

Basta leggere i citati testi nei loro luoghi, per vedere quanto stravolte sieno le eretiche interpetrazioni. Il primo producesi dall' Apostolo, non per provare la verità della Incarnazione, ma per esortare i fedeli alla imitazione di Cristo, il quale essendo figlio di Dio, si esinanì, e prese le sembianze di servo, e sotto il velo della umanità nascose la Maestà sua naturale, e così, dicea a' Filippesi *cap. cit. vv. 3., e 4.* dovete fare ancora voi *nihil per contentionem, neque per inanem gloriam, sed in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes, non quæ sua sunt singuli considerantes, sed ea, quæ aliorum. Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu*, e poi soggiunge il testo allegato. Nulla adunque conchiude a favore degli Avversarj.

Che se pure si voglia riferire il testo stesso alla Incarnazione, risponde l' Angelico *3. p. q. 5. art. 1. ad 1.* che con esso anzi confermasi del Mistero medesimo la verità. Imperciocchè *illa similitudo exprimit veritatem naturæ humanæ in Christo per modum, quo omnes, qui vere in natura humana existunt, similes specie esse dicuntur, non autem intelligitur similitudo phantastica.* In prova di che soggiunge l' Apostolo, che fu ubbidiente fino alla morte di Croce, *factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis;* il che non si verificherebbe, se fosse stata una fantastica somiglianza.

Quello poi ai Romani non vuol dire altro, se non che la carne di Cristo, benchè carne simile a quella degli altri uomini concepita in peccato, mentre era soggetta alle stesse penalità, realmente però era incontaminata; e pura, come non propagata per naturale infetta generazione, ma per opera dello Spirito Santo. Fu adunque vera carne, e se non fosse stata tale, non avrebbe potuto sostenere la somiglianza della carne peccatrice, onde prova contra gli Avversarj.

---

phantasma crederemus, si Matris incorrupta virginitate diceremus exortum. Sed in adjutorio ipsius Salvatoris, sicut spreverunt Catholici velut acutissimum, quod Jovinianus exseruerat, argumentum, et nec Sanctam Mariam Virginem pariendo fuisse corruptam, nec Dominum phantasma fuisse, crediderunt; sed et illam Virginem mansisse post partum, et ex illa tamen verum Christi Corpus exortum.

Di niun peso parimente è l' argomento dedotto dall' ultima autorità ; poichè , come osserva l' Angelico commentando lo stesso passo , non altro intende di dire l'Apostolo , se non che o relativamente al diverso stato , in cui considerava Cristo , cioè avanti la morte, e dopo risuscitato , e in tal caso è lo stesso, che se avesse detto *et si cognovimus aliquando Christum secundum carnem patientem* , *sed nunc jam non novimus eum esse talem* , essendo risuscitato glorioso. O relativamente a sè medesimo per motivo della diversa opinione, che avea egli di Cristo prima , e dopo la sua conversione , e allora vuol dire *Et si cognovimus Christum* prima della conversione come puro uomo, *jam nunc non novimus*, perchè lo riconosco per vero Dio. O finalmente per riguardo all' affetto che a Cristo portavano gli Apostoli , mentre era in vita mortale , che dopo la morte di lui cangiossi in Carità più sublime , e in questo senso vuol dire : *Si cognovimus aliquando Christum secundum carnem* , amandolo con amore sensibile , come si amano i parenti , gli amici , i benefattori terreni ; *jam nunc non cognovimus* , di presente lo amiamo con amore tutto spirituale , qual sommo Bene infinito. Qualunque senso pertanto si adotti , resta sempre sventata la proposta sciocca avversaria interpetrazione ; mentre l'Apostolo ha sempre predicata in Cristo la vera umanità , siccome ha predicato la sua vera morte , e risurrezione.

Simili alle interpretazioni della Scrittura sono le ragioni , che adducono in lor favore, cioè egualmente insussistenti. Consiston queste nel dire essere cosa indegna del Figlio di Dio il vestirsi di umana carne, e divenire agli Angeli inferiore. Essere impossibile che un corpo esteso, e grave sia uscito dall' Utero di Maria, restando questo inviolato. Che sia uscito dal sepolcro chiuso, e sigillato, ed operate altre cose, alle quali non potendo farsi senza la penetrazione di corpi estesi , importano per conseguenza contraddizione.

Ma dicano un poco : sarà forse cosa indegna di Dio l' operare un prodigio di tutti il più stupendo per effetto dell'amor suo verso dell' uomo? Ora l' Incarnazione , intesa nel senso della Cattolica Chiesa, è l'opera più maravigliosa, e sublime, che Iddio potesse operare, mentre senza lasciare di essere quel che era , assunse a sussistere nella sua divina persona la umana natura in maniera che fosse unita, ma non confusa con la divina, e si formasse l'ammirabile unico supposto avente due nature tra sè distinte che fosse e Uomo, e Dio.

Sarebbe stata cosa indegna di lui l' unione predetta , se avesse assunta l' umanità corrotta, e dal peccato contaminata ; ma non l' assunse così , perchè non discendendo da Adamo per naturale generazione, ma solo quanto alla materiale sostanza presa per opera dello Spirito Santo dal sangue purissimo di Maria , non eb-

be in sè cosa, che la rendesse impura, ma fu tutta illibata ed innocente. E il fare poi tutto ciò per puro amore verso gli uomini per ricomprarli perduti, e aprir loro il Cielo, fu dirò così l' ultimo sforzo della sua infinita Bontà. Onde siccome fu opera degnissima di lui il creare il mondo; così non poteva non essere degnissimo di lui il ripararlo.

Se nell' Incarnarsi la Divina Persona si fosse secondo la Divinità sotto gli Angeli degradata, sarebbe stata cosa ripugnante alla sua infinita Maestà; ma ciò era impossibile, e però tutta la inferiorità consiste nella natura assunta, che realmente è agli Angeli inferiore. Ma la Persona fu, ed è sempre a loro infinitamente superiore, nè si avvilì assumendola, ma quella esaltò, e la rese agli Angeli medesimi oggetto di adorazione, e di maraviglia.

Le operazioni prodigiose poi indicate non hanno ripugnanza alcuna, in qualunque senso si prenda l'estensione. Poichè o è una proprietà accidentale della materia, e in tal caso qual cosa a Dio più facile, che il separarla, e restituirla? O è il costitutivo essenziale del corpo, e in tal caso potendosi dilatare, ristringere, condensare, niente è più facile alla Onnipotenza l' assottigliarla in modo che passi per ogni dove senza veruno ostacolo, come il condensare un fluido, che sostenti un corpo denso.

Nulla adunque essendovi di sodo, che si opponga in contrario e per altro essendo invitte le prove per la verità del corpo umano di Gesù Cristo, deve conchiudersi essere una empietà manifesta l' ostinarsi nell' anche sol dubitarne.

Gioviniano di Monaco, Apostata, prese tra gli altri errori ad impugnare la Verginità di Maria nel parto, e argomentava in tal foggia. Nella natività di Cristo nulla dovea intervenire, che potesse dare ansa di sospettare coi Manichei, che il suo corpo fosse fantastico, e non reale; ora se fosse nato da Madre Vergine avrebbe dato fondamento a tale errore; dunque non deve dirsi che sia nel parto rimasta Vergine.

Se fosse vero il prodotto principio, non si dovea neppure eseguire l'Incarnazione, perchè dalla unione delle due nature ha preso motivo Nestorio di moltiplicar le persone, ed Eutiche di confonderle insieme per salvare l' unità nella persona.

E da qual' opra di Dio non può l'umano superbo ingegno, che non si sottomette alla fede, prender motivo d' immaginarsi bestemmie? Per questo dovranno tutte negarsi? Ma ammettiamolo. Non potrà però negarsi, che Cristo non sia realmente nato da Maria, e che non sia stato un vero uomo, come si è dimostrato. Questo basta per togliere ogni ombra a Manichei di dubitare della realità del suo corpo. Il nascere da Madre Vergine è un' opra che non eccede la virtù dell'Onnipotenza, che i Manichei medesimi riconoscevano in Dio. Dunque dal vederlo realmente nato, avreb-

bero dovuto confessare, che avesse vero corpo, e dal sapere essere Iddio onnipotente, non potevano con ragion dubitare che non fosse nato da Madre Vergine. E Iddio appunto, come osserva lo Angelico *3. p. q. 28. a. 2 ad 2.*, affinchè si manifestasse essere Cristo vero uomo, e vero Dio, volle che nascesse con nascita reale da una Donna, e nascendo non togliesse, ma consagrasse e sigillasse la Verginità della Madre.

Il corpo di Cristo nascente, soggiungeva l'Eretico, non era un corpo glorioso; ora è solo proprio de' corpi glorificati il passare per mezzi chiusi. Dunque senza frangere il sigillo verginale, non poteva nascere con vera naturale Natività.

Verissimo, che quantunque al corpo di Cristo fosse dovuta la gloria con tutte le prerogative, che l' accompagnano; perchè però era venuto per patire, e morire, con un miracolo di sua onnipotenza impedì finchè visse la ridondanza della gloria goduta dall' anima nel corpo, e quindi non ebbe alcuna delle qualità gloriose; ma non per questo era a lui impossibile il passare per mezzi naturalmente impertransibili senza frazione. Era Dio onnipotente e tanto basta perchè potesse fare tutto ciò che voleva, e se creò tutto dal nulla, molto più poteva passare pel Verginal Chiostro senza derogare alla sua inviolata integrità. E poi perchè non può dirsi, che in quel punto non gli abbia comunicata la sottigliezza, siccome sul Tabor lasciò in lui trasfondersi la chiarezza?

Che se S. Luca descrivendo la sua presentazione nel Tempio dice, che ciò si fece da Maria, e Giuseppe per osservare la legge prescrivente, che ogni primogenito *adaperiens vulvam* si presentasse, con le quali parole viene indicata la perdita della Verginità, e però essere ciò avvenuto anche a Maria; nulla prova a favore dell'eretica insania. Poichè l'Evangelista riferisce la legge tal quale era fatta per tutti in comune, nè la circostanza della maniera di nascere era il sostanzial della legge, ma la presentazione; onde Gesù volle, quantunque non nato nella maniera degli altri, essere presentato, perchè la presentazione de' primogeniti era prescritta, essendo venuto al Mondo per compiere, non per disciogliere la legge, e comparire nella forma di servo comune a tutti gli uomini, mentre il fine di sua venuta era la redenzione da operarsi con la umiliazione, e col patimento, quindi S. Luca non volle altro dire se non che osservò la legge anche nel punto della presentazione al Tempio.

Elvidio (1) finalmente quanto ignorante, altrettanto temerario

---

(1) Elvidio, Eresiarca del Secolo IV, fu discepolo di un certo Aussenlio, Ariano Vescovo di Milano; ed ebbe a Scolare Gioviniano. Elvidio e Gioviniano furono nemici della immacolata Verginità di Maria Santissima: bestemmiando che avesse avuto figli dal commercio con S. Giuseppe, dopo il parto di

Capo della setta degli Antidicomarianiti portò più oltre la sfacciataggine asserendo, che Maria dopo aver partorito Gesù abbia procreati figliuoli col matrimoniale commercio con S. Giuseppe, e però dopo il parto di lui aver perduta la sua Virginità; e per provare la sua empietà discorreva in tal forma. In S. Matteo *c. 1. v. 18.* si dice: *Cum esset desponsata Mater ejus Maria Joseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto.* Se adunque prima di aver commercio carnale con S. Giuseppe si trovò gravida di Gesù, dopo il suo parto lo ebbe. E nel 25. si ripete *Et non cognoscebat eam* (Joseph), *donec peperit filium suum primogenitum.* Ora la particola *donec* indica il termine, fino al quale non ebbe Giuseppe maritale consorzio con Maria; e però dopo il primo parto la deflorò. Oltredichè l'essere di primogenito importa seguela di altri figli; se dunque Gesù fu il primogenito, altri dopo ne partorì; e di fatto lo stesso S. Matteo al *cap. 13. v. 55.* enumera quattro fratelli di Gesù Cristo, Giacopo, Giuseppe, Simone, e Giuda. Dunque Maria dopo il parto di Gesù non conservossi Vergine intemerata.

Argomenti tutti veramente degni della temeraria ignoranza di un Rustico, che vuol far da Teologo. E quanto al primo, se io argomentassi così. Il Giudice *antequam* prendesse informazion della causa, pronunziò la sentenza; dunque pronunziata la sentenza s'informò della causa. Chi non riderebbe ad una tale proposta? Ora tal'è l'Elvidiano divisamento, e per conseguenza sciocchissimo. Imperciocchè la particola *antequam* indica bensì quello, che sia seguito antecedentemente a un qualche fatto, ma non quello, che sia avvenuto dopo il medesimo. Così, giusta l'osservazione di S. Girolamo sopra il testo citato; l'Evangelista volle indicare la concezione prodigiosa di Gesù Cristo per opera dello Spirito Santo, e però disse, che Maria era Vergine inviolata, nè era necessario di più al suo intento. Ma non per questo ne segue che dopo il parto abbia perduta la sua Virginità: *Quod autem dicitur antequam convenirent, non sequitur, ut postea convenerint, sed Scriptura quid factum non sit ostendit.*

Nel modo stesso rispondesi all'altro testo. Imperciocchè la particola *donec*, indicando per sè continuazione di tempo, solo dal contesto può determinarsi, se ne indichi anche il termine. Ora nel caso nostro nulla v'ha, che lo denoti; ma solo quanto avanti del parto non è avvenuto. Cosa poi sia succeduto dopo, il testo

---

Gesù Cristo. S. Girolamo, tra gli altri, si distiose nel confutare colesto bestemmiatore con un libro *contra Helvidium*. Scrisse eziandio due altri libri *contra Jovinianum*. S. Epifanio (*in suo Panario*) chiama i Settarj di Elvidio *Antidico-Marianitæ*, ossia Empj Avversarj di Maria Santissima. *Leg. S. Epiph. hæres. 78.*

nol dice, ma da altri luoghi delle Scritture, in cui si usa la stessa frase, raccogliesi con tutta certezza, che anche il *donec* significa continuazione di tempo, e sia lo stesso, che se avesse detto *nunquam cognovit*. In Isaia *cap. 46.* dice Dio *Ego sum, et donec senescatis, ego sum* (1) S. Paolo ai Corinti *cap. 15. v. 25. oporteat illum regnare, donec ponat inimicos sub pedibus ejus*, e così trove. Ora in tali espressioni vuol forse dire, che Iddio abbia lasciato di esserlo dopo che giunti furono alla vecchiezza, e abbia Cristo finito di regnare dopo che il Padre gli ha assoggettati i suoi nemici? Sarebbe pazzia il pensarlo. Così anche nel caso nostro il non *cognoscebat*, *donec peperit*, vuol dire nè prima, nè dopo il parto di Gesù non ebbe Giuseppe commercio alcuno carnale con Maria.

Il chiamarsi poi primogenito significa bensì, che prima di lui non erano nati altri figli; ma non già che dopo ne siano nati; e in tal senso appunto prendesi anche nel Testamento antico ove nel Libro de' Numeri *c. 18. v. 16.* si comanda da redimersi tutti i primogeniti dopo il primo mese dal parto; come tutti potevano essere primogeniti, se l'essere di primogenito importasse seguela di altri fratelli? Quanti non ve ne saranno stati che saranno stati unigeniti? Gesù adunque fu primogenito, perchè non ebbe avanti lui fratello nato, e fu Unigenito, perchè Maria non ebbe mai altri figliuoli; e quelli, che col nome di Fratelli del Signore si annoverano da S. Matteo, non erano suoi fratelli germani, nati cioè dalla stessa Madre; ma cugini, i quali giusta la frase usitata dalle Scritture chiamansi col nome generico di fratelli.

CAPITOLO VI.

Il Corpo assunto dal Verbo fu in questa vita soggetto alle sensibili alterazioni, e alla morte; solo però perchè volle, non perchè non potesse esserne esente: ma non fu soggetto alla corruzione totale, di sciogliersi come gli altri in cenere, ed in putredine.

Per dimostrare la prima parte del Cattolico dogma converrebbe trascrivere niente meno, che tutto il Vangelo. Imperciocchè quasi in ogni pagina si fa menzione di qualche sofferenza corporale del Redentore. In S. Matteo, per recarne alcune, *c. 4. v. 3.*

(1) Nè nel citato Capo 46, nè altrove in Isaia leggesi il testo come si trascrive dall' Autore, ma co' termini seguenti v. 4. *Usque ad senectam ego ipse: et usque ad canos ego portabo*. D'altronde la Vulgata è inondata d' innumerevoli passi col *donec*, che si possono felicemente adattare al caso nostro. Leggasi la Concordanza nella voce *Donec*.

si dice, che dopo aver digiunato 40. giorni, e 40. notti, patì fame, *esuriit*. In S. Giovanni *c. 4. v. 6.*, che stanco dal viaggio si pose a sedere vicino al fonte di Sichar. *Jesus ergo fatigatus ex itinere, sedebat*. In S. Marco *c. 14. v. 33.*, che sperimentò spaventi, e tedj, *cœpit pavere, et tædere*. In S. Giovanni *c. 19. v. 28.* che provò sete *Sitio*. In S. Marco *c. 27. v. 46.* che fu angustiato da somma afflizione per l' abbandono del Padre, espressa in quelle lamentevoli voci: *Eli Eli Lammasabactani*, e finalmente tutti, che morì col mandar fuori lo spirito *Tradidit Spiritum*. Cose tutte che avea già predette Isaia e nel *cap. 1. v. 6. A planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas*, e nel *cap. 53. v. 3.* chiamando Cristo *Virum dolorum, scientem infirmitatem*; e *v. 4* indicando il fine del suo patire: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit ...vulneratus est propter iniquitates nostras*. Ora come verificarsi tutte queste espressioni, se solo in apparenza, e non in verità le avesse realmente sofferte? Qual cosa vi sarebbe più nella Scrittura di certo, che non potesse intendersi metaforicamente, se si dovesse passi sì chiari interpretare a capriccio?

Nè vale il dire, che anche dopo la risurrezione mangiò, e bevè, eppure il suo corpo era impassibile, ed immortale; poichè è evidente la disparità dagli Evangelisti medesimi indicata. Dopo la risurrezione trattavasi di far vedere agli Apostoli, che era nel suo vero corpo risuscitato, e per questo gli ammise al contatto; e si fece dar da mangiare, e da bere, ma non per fame, o sete, che avesse. Laddove prima di morire dicono gli stessi, che lo fece, perchè sentiva in sè simili indigenze.

Tutto ciò però da lui si sofferse, non perchè non avesse potuto impedire che il suo corpo non andasse soggetto ad alcuna sensibile alterazione; perchè essendo un corpo innocente, non avrebbe dovuto essere sottoposto alle penalità del corpo de' peccatori, ed essendo un corpo sussistente in una persona divina, poteva esserne preservato; ma volle, che vi fosse realmente soggetto per tutti quei motivi, per cui avea voluto incarnarsi, per soddisfare cioè per la pena dovuta al peccato, per dare l' esempio d' ogni virtù, e per meritare all' uman genere la perduta immortalità. Altrimenti qual' ansa non avrebbesi dato per credere avere esso assunto non un corpo reale, ma apparente, se nulla avesse avuto delle naturali proprietà, alle quali ogni vero corpo soggiace? Nè di ciò lasciano luogo a dubbio le divine Scritture. *Oblatus est, quia ipse voluit*, disse Isaia *c. 53. v. 7.* E in S. Giovanni *c. 10. v. 17.* Cristo stesso asserì: *Ego pono animam meam, et iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo iterum sumendi eam*. Dal che conchiude S. Agostino in *Psal. 93. n. 19. Ergo tristis fuit?* (Christus). *Prop-*

sus tristis; sed voluntate suscipiens tristitiam, quomodo voluntate suscipiens carnem: quomodo voluntate carnem veram, sic voluntatem tristitiam veram. Dunque patì quanto patì perchè volle, non perchè il suo corpo dovesse necessariamente patire.

Con eguale chiarezza viene confermato e dalle Scritture, e dai Padri il secondo punto della verità proposta. Nel Salmo *15. v. 10* dice il Reale Salmista in persona del Redentore: *Non derelinquas animam meam in inferno, nec dabis sanctum suum videre corruptionem;* e di fatto attestano gli Evangelisti, che nel terzo giorno della morte risuscitò glorioso.

E così la intendono i Padri. S. Agostino *Epist. 146.*, o 205. *ad Consentium n. 9. Constat*, dice, *neque ullo modo dubitandum est, corpus Christi, quod licet corruptionem putredinis in sepulchro non viderit... clavis tamen et lancea perrumpi potuit, nunc omnino in incorruptione consistere.* E S. Fulgenzio Epistola *ad Rheginum c. 4. Christus non vidit corruptionem, quia nullam sensit caro ejus putredinem;* e nello stesso tenore parlan gli altri.

Ed eccone la ragione. Imperciocchè primieramente il Verbo assunse il corpo per consumare la grand' opra della umana riparazione; ora questa si era compita colla morte; non era dunque conveniente che si lasciasse sciogliere in cenere il corporeo istromento. In secondo luogo anche dopo morte era il corpo sussistente nel Verbo; non conveniva dunque che lo lasciasse corrompere; e se a tanti giusti, perchè appunto stati tempj dello Spirito Santo concesse il dono della incorruzione dopo la loro morte, molto più ciò dovevasi ad un corpo, in cui mai non ebbe parte il peccato e con union personale stava unito ad una Persona divina.

Contra la esposta Cattolica verità nel sesto secolo della Chiesa nacquero dalla Eutichiana eresia due altre sette chiamate l' una degli Aftardociti, o Incorrutticoli, e l'altra opposta de' Corrutticoli. Ammettendo costoro con Eutiche una sola natura in Cristo, insegnavano i primi, che il suo corpo, mentre vivea qui sulla terra, prima della sua morte fosse incorruttibile, nè essere stato naturalmente soggetto ad alcuna sensibile alterazione, ma solo in quel modo, che dopo la sua risurrezione avea mangiato, e bevuto per certa divina disposizione.

Gli altri dicevano tutto l'opposto, cioè stato soggetto alle sensibili alterazioni, non perchè avesse così liberamente voluto, ma per necessità della natura stessa del corpo, sicchè ancora che non avesse voluto, tanto e tanto avrebbe dovuto soffrire caldo, e freddo con tutto il rimanente che sopportò. L' errore adunque di questi non consisteva nell' asserire la passibilità del corpo di Cristo, perchè in ciò convenivano coi Cattolici, ma nell' asserirla necessaria siccome in noi, contro a quanto abbiamo espressamente dimostrato.

Pretendevano gl' Incorrutticoli di provare il suo vaneggiamento primieramente col dire, che i testi da noi addotti nulla valevano contro di loro; mentre essi non negavano, che Cristo avesse patito, ma che ciò aveva fatto, non perchè il suo corpo non fosse incorruttibile, ma per divina disposizione, o per miracolo, facendo cioè, che patisse un corpo impassibile.

Che sciocchezza! Se il corpo di Cristo era un corpo nato da una Donna, siccome il corpo della Madre era corruttibile, e sensitivo, anche il corpo del figlio dovea essere della stessa natura, nè per l'unione con la persona del Verbo cangiò la sua essenza; dunque patì, perchè era un corpo mortale, e sensitivo. Oltre di che Iddio non fa miracoli senza necessità; ora l' incorruttibilità nel corpo di Cristo in questo mondo sarebbe stato un miracolo affatto superfluo; poichè dovendo in tutta la sua vita patire, e poi morire, a che avrebbe servita l' incorruttibilità? Al corpo di lui adunque può, e deve ben dirsi, che competeva l' incorruttibilità come innocente, e non soggetto alla pena del peccato, ma non gli fu conferita se non dopo morte, perchè venne Cristo per soddisfare con le sue pene pel peccato.

In secondo luogo argomentavan così. Che difficoltà vi è di ammettere l'incorruttibilità nel corpo di Cristo insieme con la realità del patire, se ne abbiamo l'esempio de' Dannati? Questi certo saranno dopo l' universale Giudizio tormentati eternamente anche nel corpo, eppure saranno incorruttibili: perchè adunque non potrà dirsi lo stesso ancor di Cristo?

Rispondesi, che non vale la parità. Imperciocchè i corpi dei dannati dopo la risurrezione saranno incorruttibili, perchè la divina giustizia siccome vuole premiar tutto l' uomo giusto nella gloria, perchè tutto concorse a meritarsela; così vuole punir tutto l'uomo pel peccato, perchè tutto si fece reo o come cagion principale, o come istromento, e però saranno incorruttibili, vale a dire non si potranno distruggere, ma saranno passibili, altrimenti non avrebbe luogo la intiera punizion del peccato. Ma Cristo venne al mondo per soddisfare per esso con le sue pene, e con la sua morte, onde essendo stato perciò necessario, che il suo corpo fosse passibile, e corruttibile, per questo tale lo volle assumere per non operare miracoli senza necessità.

Ma, replicavano, Cristo non avea una carne innocente come quella di Adamo prima della prevaricazione? Ora quella era incorruttibile. Dunque dovea esser del pari tale anche quella di Cristo.

Rispondo avere bensì Cristo assunta una carne innocente, come era quella di Adamo prima della colpa, perchè in lui non ebbe luogo il peccato, ma non assunse la carne di Adamo innocente, ma quella di Adamo peccatore, *in similitudinem carnis*

peccati dice l' Apostolo, vale a dire Gesù incontaminata, e pura da ogni neo, ma però soggetta alle pene incorse pel peccato; onde siccome venne per soddisfare pel medesimo, così assunse anche la carne, con cui potesse patire, ed eseguir pienamente il suo amoroso disegno.

Quanto ai Corrutticoli tutti i loro argomenti non fondavansi se non nella condizione del corpo umano, il quale di sua natura, e però necessariamente è passibile; quindi essendo quello di Cristo vero corpo umano, ne inferivano, che per necessità fosse stato alle sensibili alterazioni sottoposto.

Ma è manifesto il loro sbaglio. Imperciocchè altro è, che il corpo umano secondo i suoi naturali componenti principj sia soggetto alle alterazioni, e alla morte; e altro, ciò che conviene ad un tal dato corpo considerato secondo alcune specialissime circostanze solo proprie di lui per singolar privilegio. Il corpo di Adamo innocente era secondo i suoi naturali principj corruttibile, ma per grazia era fatto esente da ogni alterazione, e corruzione. Così, e molto più il corpo di Cristo essendo vero, ed umano, e assunto secondo la condizione, in cui ritrovasi dopo il peccato, soggetto alla pena, e alla morte, era corruttibile. Ma essendo unito alla persona del Verbo, e immune da ogni contaminazione, non avea in sè debito di soggiacere alle miserie degli altri corpi. Quindi se Cristo avesse voluto, niente avrebbe sofferto; ma volle soffrire, e lasciò, come disse il Damasceno *Lib. 3. de Fid. Orthod. c. 13. Carni pati, et operari, quæ propria*. Patì adunque realmente fame, sete, dolori, morte con tutto il resto che porta in comune la natura umana in ragione di pena, ma lo patì quanto, quando e come volle, essendo in suo pieno potere l'esimerlo da ogni patimento, ed anzi lasciare in lui diffondersi la gloria, che già godeva nella parte intellettuale dell' anima sino dal primo istante della sua creazione, e unione col Verbo beatificata.

CAPITOLO VII.

Il Divin Verbo incarnandosi non solo assunse un vero corpo umano, ma assunse anche l' anima ragionevole dotata delle sue naturali potenze intelletto, e volontà, elicienti ognuna le sue proprie operazioni.

Dimostrano il Cattolico dogma in primo luogo le divine Scritture. In S. Matteo *c. 26. v. 38.* disse Cristo: *Tristis est anima mea usque ad mortem*. In S. Giovanni *c. 10. v. 17. Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam; nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso.* Ora se il Verbo non avesse assunta l'anima umana, ma egli stesso ne avesse fatte le veci, come avrebbe

Cristo tutto ciò potuto con verità proferire? Egli certo parla dell' anima come di una parte che dipendeva dalla disposizione di sua persona; e di una parte soggetta a sentire tristezza. Ma il Verbo non poteva essere nè l' una, nè l'altra. Non la prima; poichè può bensì la persona dire di disporre di una parte del suo composto; ma non già una parte del composto, che dispone di una altra, intendendo sè stessa. Ora nella seconda citata espressione chiaramente s' indica la persona che dispone: *Ego pono*, e la parte, della quale dispone, *animam meam*; dunque non poteva essere il Verbo stesso; altrimenti dovea dire *Ego pono meipsum, et iterum sumam meipsum*; espressione per ogni verso empia, ed assurda; poichè trattandosi della separazione del corpo, sarebbe stato lo stesso che asserire, che si avesse a sciogliere, e reintegrare la ipostatica unione. Non la seconda; poichè il Verbo è immutabile; non poteva adunque in lui cadere tristezza, e molto meno tristezza mortale.

Nè la forza dell' argomento si elude col dire, prendersi l'anima in senso metaforico, come si prende quando nella stessa Scrittura, come in Isaia *c. 1. v. 14.* Iddio si attribuisce l' anima, *Solemnitates vestras odivit anima mea.* Poichè altro è il parlare profetico, altro l' istorico; i Profeti si servono delle metafore, perchè parlano in figura dell' avvenire; ma l' istorico scrive fatti. Narrando dunque gli Evangelisti ciò che avea protestato Cristo, non può aver luogo metafora, se non derogando alla verità del Vangelo. Tanto più che nel primo caso tutto concorre a dimostrare essere la espressione figurata, mentre Iddio semplicissimo spirito non può aver anima. Là dove nel nostro tutto concorre a far che si prenda letteralmente, mentre parlando Cristo come uomo a' Giudei, ognuno dovea intendere che parlasse della porzione più nobile componente la sua umanità.

Con non minore chiarezza confermano i Padri la medesima verità. S. Atanasio *Lib. 1. cont. Apollinar. Quomodo*, dice, *tristis et animo turbatus humanam non habet animam? Tribuere enim talem sensum materiæ insensibili, absurdum; Deo immortali adscribere, blasphemum.* Sant' Agostino Epistola *57 alias 187 ad Dardan. n. 4. Profecto cum dicis hominem perfectum, totam illic naturam humanam vis intelligi. Non est autem homo perfectus, si vel anima carni, vel animæ ipsi mens humana defuerit.*

E tale è ancora sempre stata la Dottrina della Chiesa; poichè il secondo Costantinopolitano Concilio, nella sua Sinodica a S. Damaso così si esprime: *Incorruptam retinemus Incarnationis Domini doctrinam, nec corpus ejus anima, suaque mente destitui, nec incarnationem ejus imperfectam statuentes.* E nel Concilio Romano dell'anno *373.* sotto lo stesso S. Damaso si pronunziò lo anatema contro di cui asseriva aver il Verbo fatto in Cristo le veci dell' anima umana.

Finalmente anche la ragione lo persuade. Imperciocchè l'Incarnazione importa l'assunzione fatta dal Verbo della natura umana. Ora assumere il solo corpo, o la sola anima, non è assumere la umana natura, che essenzialmente consiste nella unione di ambedue le dette parti. Dunque il Verbo assunse non solo il vero Corpo, ma ancora l'anima umana: altrimenti Cristo non sarebbe stato vero uomo.

Nè solo il Verbo assunse l' anima umana quanto alla sostanza, ma ancora quanto alla potenza di lei, e primieramente col suo intelletto. Imperciocchè abbiamo dell' Evangelio in S. Matteo *c. 8., v. 10.*, che Gesù Cristo udendo la fede del Centurione, *miratus est*. Ora, argomenta l' Angelico *3. p. q. 5. a. 4.*—l' ammirazione suppone la ragione, e la mente, mentre importa il confronto dell'effetto con la cagione, e appunto succede il maravigliarsi, quando si vede l' effetto, di cui la cagione s' ignora.—Se adunque in quella circostanza si maravigliò, non potendosi questo attribuire al Verbo, per necessità deve attribuirsi alla mente dell' anima in Cristo esistente; non già nel senso che ella qualche cosa ignorasse quanto alla cognizione scientifica, e speculativa, ma quanto alla sperimentale; e volle assumere un tal atto per far intendere agli altri quanto fosse perfetta la fede di quel soldato. *Quod mirabatur Dominus*, dice S. Agostino *Lib. 1. de Gen. cont. Manich. c. 8., nobis mirandum esse significavit, quibus adhuc opus est sic moveri; omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri*. Ma la cognizione stessa sperimentale suppone ragione, e discorso, il quale non può competere a Dio; dunque l' anima di Cristo era d'intelletto dotata.

Di più si aggiunga, che se l' anima di Cristo non avesse avuta la naturale sua facoltà intellettiva, sarebbe stata un mostro nell' ordine delle intellettuali sostanze, di cui è essenziale prerogativa l' essere intelligenti, siccome sarebbe un mostro il corpo umano, se in vece del capo suo naturale ne avesse un d'oro. Ora qual maggiore assurdo può idearsi, che il Verbo senza alcuna necessità abbia voluto assumere un' anima mostruosa, e non piuttosto perfettissima in tutto il naturale suo essere? Anzi lo stesso motivo della Incarnazione esigeva, che fosse dotata l'anima della intellettual facoltà, mentre quello fu per liberare l' uomo dal peccato, e ridonargli la grazia. Ora l'anima senza mente, o intelletto non è più anima umana, non forma per conseguenza più natura umana; dunque non sarebbe più vero, che in Cristo la natura umana sia stata santificata, ma piuttosto la natura bestiale; poichè la natura sentiente, e non intelligente è natura de' bruti, e non degli uomini.

Assunse in oltre anche la volontà, sicchè in Cristo vi furono due volontà divina, e umana, e due operazioni distinte a ciascuna corrispondenti.

Anche questa parte del Cattolico dogma non meno chiaramente viene comprovata in primo luogo dalle divine Scritture. Minacciando Cristo in S. Matteo *c. 23. v. 37.* l' ingrata Gerusalemme per la resistenza fatta alle celesti illustrazioni, *Jerusalem*, disse, *Jerusalem, quæ occidis Prophetas...quoties volui congregare filios tuos.* E in S. Giovanni *c. 5. v. 21. Sicut enim Pater suscitat mortuos, et vivificat; sic et Filius, quos vult, vivificat.* Ora l' aver voluto molte volte congregare i Figli di Gerusalemme non indicava la volontà di Cristo come uomo, mentre era poco tempo che avea intrapresa la sua Predicazione, e la espressione importa una volontà passata, e molte volte ripetuta ne' suoi effetti; non può adunque intendersi, se non della volontà divina. Parimente il risuscitare i morti o corporalmente, o molto più spiritualmente a proprio talento, come faceva il Padre divino, non era proprio di Cristo come uomo, ma come Dio eguale al Padre, a cui si paragona; dunque in lui vi era una volontà distinta dalla umana. Ma in lui vi era anche questa; perchè in S. Matteo *c. 26. v. 39.* pregando nell'Orto il Padre a dispensarlo dal bere il Calice amarissimo della Passione, si espresse che ciò chiedeva sottoponendo il suo al volere di lui. *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* E lo stesso ripetesi da S. Luca *c. 22. v. 42.* e in S. Giovanni *cap. 6. v. 38.* esponendo il fine di sua venuta al mondo, chiaramente si protestò, *descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me.* Ma una volontà che prega, è una volontà inferiore a quella del supplicato. Una volontà, che vuole un oggetto, che può non esser gradito alla volontà di Dio, a cui si sottomette il desiderio, al quale si rinunzia per fare quella di Dio, non può essere la stessa volontà con quella di Dio, alla quale ripugnano simili dipendenze. Dunque se Cristo Dio attesta di avere in se questa volontà con le accennate circostanze solo proprie della volontà creata, necessariamente deve conchiudersi essere in lui due volontà, divina l' una, e l' altra umana.

Alle Scritture si conformano i Padri. Vaglian per tutti S. Giovanni Damasceno, S. Ambrogio, e S. Agostino. Il primo *Orat. de duabus Christi Volunt. c. 11.* parla così: *Siquidem non assumpsit humanam voluntatem Christus, qua voluntate factus est Patri obediens? Si non assumpsit humanam voluntatem, qua voluntate factus est sub lege? Si non assumpsit humanam voluntatem, qua voluntate implevit omnem justitiam? Si non assumpsit humanam voluntatem, non attulit ei remedium, quod primum in morbum inciderat. Quod enim non assumptum fuit, non est curatum.* Il secondo sopra le citate parole di S. Luca Non mea, sed tua voluntas fiat, *suam*, dice, *ad hominem retulit, Patris, ad Divinitatem; voluntas enim hominis temporalis, voluntas Divinitatis æterna.* L'ultimo *lib. 2. contra Maximin. A-*

rian. c. 20. n. 2. In hoc, quod ait, non quod ego volo, aliud se ostendit voluisse, quam Pater, quod nisi humano corde non posset.

L' Angelico *3. p. q. 18. a. 1.* ne assegna ancor la ragione. In Cristo, dice, unì il Verbo nella sua persona due nature perfette tra sè distinte, come vedremo a suo luogo, e per conseguenza con tutte le loro essenziali proprietà; ma proprietà essenziale della natura intelligente è la facoltà del volere; dunque, e l' una e l' altra natura, che senza dubbio sono intelligenti, ha ciascuna la propria volontà. Il che conferma con l'autorità del terzo Generale Concilio di Costantinopoli *act. 17.*, il quale si esprime in questi termini. *Juxta quod olim Prophetæ de Christo, et ipse nos erudivit, et Sanctorum Patrum nobis tradidit symbolum duas voluntates naturales in eo, et duas naturales operationes prædicamus.*

Posto poi per infallibile, che in Cristo sieno due intelletti, e due volontà, anche per necessaria illazione devono ammettersi, come si predica dal testè citato Concilio, due distinte spezie di operazioni alle accennate facoltà corrispondenti. Imperciocchè dove ritrovasi diversità di natura, ivi deve ammettersi diverso genere di operazione; mentre ogni natura, parlando delle create, perchè in Dio è lo stesso l' essere, e l' operare, opera per la forma, o principio, che la costituisce nella sua spezie; e però essendo la spezie diversa, anche diversa deve essere l' operazione. Ora in Cristo sono due nature tra sè diverse, e distinte, divina, e umana, dotata ognuna delle essenziali sue perfezioni. Dunque devono anche ammettersi distinte le operazioni loro corrispondenti.

Di più. Argomentava S. Martino Sommo Pontefice nel Concilio di Laterano *Secretario* III (1). Cotesta operazione di Cristo che divino-umana, o Teandrica si denomina, se fosse una sola, sarebbe necessariamente o semplice, o composta, o naturale, o personale, poichè d' altra spezie non può assegnarsene. Ora non

---

(1) Questo Concilio fu tenuto l' anno 649 nel Palazzo Lateranese sotto Martino I. Pontefice contra i Monoteliti. V' intervennero 104 Vescovi dalla Italia, Sicilia, Sardegna, ed Affrica. S. Martino vi espose l'errore del Monotelismo, concepito da Sergio Patriarca di Costantinopoli. Cinque furono le Sessioni, e 20. i Canoni co' quali l' Eresia fu condannata. La condanna di tale errore fu con una enciclica da S. Martino partecipata a tutt' i Vescovi Cattolici. Furono altresì condannate l' *Ectesi* di Eraclio, ed il *Tipo* di Costante. Quella era una cattiva Esposizione di fede, e questo un Editto. Con l' una e con l' altro i detti Imperatori sostenevano e favorivano il Monotelismo. Il Dizionario delle Eresie, tradotto dal Francese per Tommaso Antonio Contin offre sufficiente notizia, a quei che amano la brevità dell' origine, progresso, e fine del Monotelismo.

può essere semplice ; altrimenti essendo propria della divina natura competerebbe anche al Padre al Figlio Consustanziale ; ma come potrebbe chiamarsi divino-umana nel Padre , se questi non si è incarnato ? Non può esser composta. Altrimenti il Figlio non sarebbe della stessa natura col Padre , a cui ripugna ogni composizione. Non può essere naturale ; altrimenti l'umanità sarebbe Consustanziale con la natura divina. Non può finalmente essere personale ; poichè la persona del Verbo ha la stessa operazione col Padre , e per conseguenza non può operare in una maniera diversa. Dunque è impossibile che in Cristo vi sia una sola operazione.

In tre Schiere dividonsi i nemici di questa Cattolica verità. Il primo fu Ario. Volendo costui sostenere l' empia sua bestemmia, che il Figlio Eterno fosse una semplice creatura minore del Padre , vi aggiunse l'altra dicendo , che il Verbo nell' Incarnarsi avea bensì assunta la carne umana , ma non l' anima , le cui veci egli suppliva ; quindi interpetrava tutti i testi delle Scritture, in cui si attribuiscono a Cristo le umane passioni , come appartenenti alla Persona del Verbo ; e però non esser egli una Persona divina ; il qual eretico pensamento fu adottato alla prima anche da due Apollinarj Padre , e Figlio , da' quali si diramò la Setta degli Apollinaristi , e per provarlo argomentavano in questa forma. Il Verbo non ha assunto nella Incarnazione se non quello che addita S. Giovanni nel suo Vangelo *c. 1.* Ora questi dice espressamente , che il Verbo si è fatto carne *Verbum caro factum est* ; nè può dirsi essersi fatto carne , se non appunto a lei unendosi come anima ; dunque non assunse l'anima , ma il solo corpo.

Non poteva prodursi opposizione più sciocca. Imperciocchè chi non sa , che le Scritture frequentissimamente prendono la voce carne per indicar tutto l' uomo ? Quando nella Genesi *c. 6. v. 12.* dicesi , che *omnis caro corruperat viam suam super terram* vuol forse dire che il solo corpo avea traviato ? Vuol dire , che tutti gli uomini aveano prevaricato. Quando *Isaia c. 40. v. 5.* predice, che *videbit omnis caro pariter , quod os domini loquutum est* , parla forse di corpi ? Non è evidente , che prende la parte sensibile , e materiale per tutto l' uomo , il quale solo , e non la carne , è capace di concepire , ed ammirare le maraviglie di Dio ? Ora S. Giovanni parla con la frase medesima , e dicendo , che il Verbo si è fatto carne , volle dire , che avea assunta l'umanità , di cui la carne è una parte costituente , ed essenziale. Perchè poi abbia piuttosto adoprata tal voce , che quella di umanità , o di uomo , od altra simile , ne assegna l' Angelico *3. p. q. 5. a 3. ad 1.* tre ragioni. Prima , perchè per ragione del corpo il Verbo invisibile si rese agli uomini visibile , e per questo anche soggiunse l' Evangelista *Et vidimus gloriam ejus*. La seconda , per far meglio conce-

pire l'amorosissima degnazione del Verbo, il quale volle per amore dell'uomo abbassarsi fino ad unire a sè la parte di lui più vile, quale è la carne. E finalmente per rendere più credibile l'Incarnazione; perchè se il Verbo assunse la carne tanto più distante da Dio della natura spirituale, molto più certo era che avesse assunta anche l'altra parte più nobile della umanità, cioè l'anima ragionevole. Onde il testo prodotto prova anzi contra gli Avversarj.

Ma, replicavano, a che proposito assumere il Verbo l'anima umana? Questa intanto è necessaria alla costituzione dell'uomo, perchè è necessario un principio vivificante, e discorsivo. Ora il Verbo poteva fare da sè tutto ciò nel corpo di Cristo; dunque era superflua l'assunzione dell'anima.

È falso che il Verbo potesse per sè medesimo fare ciò che fa l'anima; imperciocchè vivificando l'anima il corpo, lo fa come forma, di cui è proprio, nel mentre che perfeziona, e dà l'essere specifico alla materia, il ricevere in sè qualche determinazione che non avea; ora ciò importa imperfezione, e alla divinità ogni imperfezione ripugna. L'unirsi poi come semplice motore al mobile, non è formare un naturale composto, ma un aggregato di due sostanze, come un Angelo, che si veste di un corpo aereo. Ora Cristo era vero uomo; dunque non poteva il Verbo unirsi al corpo come Vicegerente dell'anima. Altro è adunque l'unirsi come principio efficiente, che produce la vita; altro è unirsi come forma, che con la sua comunicazione fa vivere; il Verbo si unì alla umana natura come principio efficiente della vita, non come forma, e però piuttosto suppone l'anima, a cui dando la vita, e conservandogliela fa che viva il corpo, siccome un corpo riscaldato suppone il fuoco che lo riscalda.

Apollinare non potendo resistere alla evidenza de' testi, che dimostravano l'assurdità dell'Ariana perfidia, l'abbandonò, ma per ammollire la bestemmia ne inventò un'altra non meno empia, che stolida, asserendo avere il Verbo bensì assunta anche l'anima ragionevole, ma senza intelletto, le cui veci egli medesimo supplì; onde l'anima di Cristo intendeva con l'intelletto non suo, ma del Verbo. E questi erano i fondamenti di lui.

L'uomo è immagine di Dio secondo la facoltà intellettiva; ma dov'è l'originale, è superflua l'immagine; essendo adunque in Cristo la persona del Verbo, non dovea essere in lui l'immagine cioè l'umano intelletto. Tanto più, che a nulla avrebbe questo servito a Cristo; imperciocchè l'intelletto è il lume dell'anima. Ora sopravvenendo un lume maggiore fa sparire il minore, siccome apparendo il Sole non si vedono più le Stelle; dunque esistendo in Cristo il lume infinito del Verbo, a nulla più serviva il lume dell'intelletto creato.

Equivoci miserabili ! Quando l' immagine , dice l' Angelico *3. p. q. 5. a. 4. ad 1.*, si pone perchè supplisca all' essenza dell' originale, allora questo sopravvenendo , quella divien superflua , e però vediamo, che venendo il Principe in persona , gli onori non si fanno più alla immagine di lui, ma a lui medesimo. Ma quando l' originale con la sua presenza perfeziona l' immagine, allora non solo questa non è superflua , ma è necessario che sussista , altrimenti non potrebbe ricevere la perfezione ; come sarebbe se una statua rappresentante il Principe alla sola presenza ed influsso di lui, facesse certi moti particolari , per cui più al vivo lo rappresentasse. Ora la mente umana è immagine del Verbo , che lo rappresenta assente , e riceve perfezione maggiore della sua presenza , mentre con l'eterno suo lume rischiara , e conforta lo intelletto di lei, acciò conosca più perfettamente quello che senza un tale rinforzo o non conoscerebbe , o più imperfettamente conoscerebbe. Avendo adunque la presenza del Verbo in tal maniera perfezionato l' intelletto umano di Cristo , non fu superfluo , ma necessario che sussistesse.

Con eguale facilità rispondesi all' altro. Quando trattasi di due diversi corpi luminosi , la maggior luce dell' uno offusca quella dell'altro. Ma quando parlasi di un corpo illuminato , il sopravvenire del maggior lume non distrugge il preesistente , ma lo perfeziona. Nell' aria per esempio illuminata dai primi albori dell'Aurora , non si oscura al nascer del Sole la luce ricevuta , ma si accresce , e diviene più vivida , e risplendente. Così la mente umana è un lume derivato da lume eterno ; quanto più adunque questo in lei trasfondesi, come avvenne in Cristo, si accresce, si perfeziona , non si distrugge. Altrimenti anche ne' beati in Cielo dovrebbe distruggersi l' intelletto , perchè viene investito da un lume maggiore che è quel della gloria.

L' ultima classe , a cui si uniscono anche i predetti , comprende coloro i quali negarono esservi in Cristo due volontà, e due operazioni distinte , detti perciò Monoteliti , asserendo , che in Cristo altra volontà non vi era, che la divina . Ma , come osserva lo Angelico *3. p. q. 18. a. 1.* per diversi motivi sostenevano lo stesso errore. Appollinare lo difendeva per una conseguenza necessaria del suo empio supposto , che il Verbo avesse assunta l' anima senza intelletto ; onde non potendo senza di esso esservi volontà , ne seguiva che anche questa fosse una sola , cioè quella del Verbo. Eutiche , di cui parleremo a suo luogo , supponendo la confusione delle due nature , e di essersene nella Incarnazione formata una sola , parimente per conseguenza diretta ammetteva una sola volontà. Nestorio , che come vedremo faceva di Cristo due persone , ad ognuna separatamente attribuiva la sua volontà , e non essendo secondo lui unita la persona umana alla divina , che

per via di affetto, ne seguiva, che Cristo come uomo non avea se non la volontà umana. Quelli poi, che propriamente formarono la Setta de' Monoteliti, dicevano esservi bensì in Cristo due nature ipostaticamente unite, ma una sola volontà per motivo, che la umana nulla operava di proprio movimento, ma solo per direzione, ed impulso della divina. I Capitruppa furono Sergio Patriarca di Costantinopoli, a cui si unirono Ciro Alessandrino, Macario Patriarca di Antiochia, e Pirro, e Paolo successori nella stessa Sede di Sergio (1). Molti erano gli argomenti, co' quali credevano di provare l' eretica sua sentenza, ma sostanzialmente si riducevano a questo fondamentale. Dov' è una sola persona, vi è un solo volente; dov' è un solo volente, vi è una sola volontà: essendo adunque in Cristo una sola persona, vi è anche una volontà sola.

Tutto l' argomento si fonda sopra un falso supposto, cioè, che quello, che costituisce la persona, sia anche il principio unico, e solo, per cui esercita le naturali sue operazioni. Il che è falsissimo. Spieghiamolo. Quello, che fa, che una natura sia un individuo in sè sussistente, e la rende a qualunque altro soggetto incomunicabile, dicesi sussistenza, cioè un attributo, che si concepisce dare alla natura, qualunque siasi, l' essere una cosa, che sta in sè, e per sè, sicchè può da sè operare, nè può comunicarsi ad altri. Per esempio la natura umana considerata senza sussistenza non è nè Pietro nè Paolo, ma può essere e l' uno, e l' altro; ma quando si consideri perfezionata dalla sua sussistenza, diviene subito e Pietro e Paolo due individui, che non possono più confondersi insieme, e in pieno potere di operare indipendentemente uno dall'altro, sicchè le azioni sono proprie di ciascheduno, nè quelle di Pietro possono attribuirsi a Paolo. Ma il principio, con cui opera e Pietro, e Paolo, non è la loro persona, è la loro natura, cioè l' umana; con cui e l' uno, e l' altro intende, e vuole; e però nelle Scuole la persona chiamasi il principio operante *Principium quod operatur*, e la natura dicesi il principio, con cui opera, *principium quo operatur*.

---

(1) Veramente il Capotruppa, ed Antesignano del Monotelismo fu Sergio, Patriarca di Costantinopoli. Questa Idra Monotelitica sbucò dall' Orco l' anno 13 dell' Impero di Eraclio, e 622. dell' Era Volgare. Gl' Istorici dicono che Sergio la partorì, ma Eraclio Imperatore ne fu l' ostetrice. In seguito fu adottato e sostenuto da Ciro Patriarca di Alessaodria, e da Macario Patriarca di Antiochia. Dopo la morte di Sergio prese il vessillo del Mooetelismo Pirro successore di Sergio. Pirro, temendo una persecuzione per parte dell' Imperatore, di notte tempo fuggì in Calcedonia, lasciando prima su l' altare del Tempio il pallio, e da Calcedonia passò in Affrica. Per la fuga di Pirro fu intruso Paolo nella Cattedra Costantinopolitana. Tutti costoro furono i baluardi del Monotelismo. Questo cenno d' istoria basta, onde risvegliare nel lettore la curiosità di leggere *Natal. Aless.* Secol. 7. Cap. 2. a. 1.

Ciò supposto, ecco andare in fumo l'argomento proposto. Imperciocchè la Unità delle Persone importa bensì unità di *Volenti*, prendendo il termine *Volente* per la persona che vuole, come principio totale, a cui si attribuisce il volere; ma non importa unità di *Volenti* se con tal voce s' intenda il principio immediato, con cui si vuole, mentre essendo questo duplice in Cristo, erano ancora due i *volenti*, cioè la Natura divina, e la natura umana, le volontà delle quali come proprietà essenziali di ciascheduna, ad ogni una apparteneva la sua corrispondente. Perchè adunque possa asserirsi una sola volontà dov' è un solo *volente*, bisogna che si supponga una sola natura nella unità della persona; altrimenti se vi siano due nature, siccome importano due principj, da' quali procede l'operazione, così per necessità vi devono essere due volontà in una sola persona. Ora ciò succedeva in Cristo: era una sola persona, ma sussistente in due nature; queste avevano le loro proprie volontà, che producevano i suoi atti proprj; e per conseguenza erano due *volenti* immediati con cui voleva, ma una sola persona, che voleva per loro mezzo. Spiega ciò mirabilmente S. Giovanni Damasceno *Lib. 3. de Fide Orthod. c. 15.* con l'esempio di una spada infuocata. La spada, dice, è una sola, ma doppia l'operazione, poichè come fatta di ferro, taglia, come infuocata, abbrucia; e quantunque nel tempo stesso e tagli e abbruci, la natura del ferro non si confonde con quella del fuoco, e la operazione di questo perfettamente, e perseverantemente distinguesi da quella dell' altro. Così in Cristo vi era volontà divina operante alla maniera sua propria, e faceva miracoli; vi era la volontà umana operante come creatura, e cooperava con l'azione sua propria per esempio col contatto delle mani per sanare gl' infermi; due volontà, due azioni distinte, perchè due nature distinte; ma una sola persona, perchè l' una, e l' altra sussisteva nella persona del Verbo.

Ma, soggiungevano, quantunque in Cristo fossero due nature, l' una però, cioè l'umana, non operava se non mossa dalla divina. La volontà dunque umana non faceva se non eseguire l' impulso della divina, e per conseguenza era un puro istromento di lei.

Questo argomento suppone, che la Umanità in Cristo fosse un mero automa, o macchina, in cui, e per cui tutto operasse la divinità. Ora questo è falsissimo. Imperciocchè Cristo era vero uomo perfetto; ma come sarebbe stata la sua umanità essenzialmente perfetta, se non esercitava alcuna delle essenziali sue operazioni, qual' è il volere, di cui anzi secondo gli avversarj era priva? Altro è adunque, che la volontà umana di Cristo fosse intieramente conforme alla divina del Verbo, che in modo speciale la dirigeva; e altro, che sotto una tal direzione nulla per

sè medesima operasse. Il primo è verissimo ; e se in Maria , e in altri Santi vi fu questa conformità , nella quale appunto la santità consiste, essendo il Volere divino la regola infallibile , e perfettissima di ogni giustizia; molto più deve ciò asserirsi della volontà umana di Cristo che era ipostaticamente unita alla stessa Divinità. Ma l'altro è falso. Primieramente perchè ripugna al fine della unione ipostatica , mentre questo fu di perfezione , e santificare tutta la umana natura , e ognuna delle sue parti. Ora il non assumere la volontà creata sarebbe stato lo stesso che non santificarla , e risanare ciò che avea bisogno di medicina. Lo spogliarla della sua operazione , era un distruggere la volontà medesima , che naturalmente importa il volere , e volere liberamente. Dunque l'asserzione avversaria ripugna al fine della Incarnazione.

Ripugna in oltre all' ordine stabilito nel sistema dell' universo. Imperciocchè Iddio , siccome primo Motore applica ognuna delle cagioni inferiori all'operare secondo l' esigenza di loro natura , le necessarie cioè necessariamente , e liberamente le libere ; essendo adunque la volontà una cagione libera , e necessaria , necessaria rispetto al bene in comune , libera rispetto ai beni particolari , la Divina mozione l' applica ad entrambe le operazioni , non le impedisce. Ora se in Cristo , in cui era l'anima sì perfetta , non avesse la volontà di lui nulla da sè medesima operato , l'ordine invariabile stabilito si sarebbe rispetto a lei affatto sconvolto , e sarebbe stata privata di una perfezione che a tutte le create volontà intatta si conserva. Finalmente con tal supposto distruggesi tutta la Redenzione. Imperciocchè Cristo ha soddisfatto , e meritato in quanto era uomo , e la Persona del Verbo non ha fatto altro , che dare alle sue azioni un valore infinito. Ma se in lui o non era volontà , o nulla operava di proprio , come soddisfece , mentre la volontà Divina nulla di ciò poteva fare ? La volontà adunque creata di Cristo , non fu un puro materiale istromento , ma una vera cagione libera , e padrona delle sue azioni , che faceva bensì con perfetta conformità al Divino Volere , il quale in modo specialissimo la dirigeva , ma la dirigeva secondo la natura di lei, facendo cioè , che sempre operasse con tutta la perfezione più sublime ; erano in somma due agenti uno all' altro subordinato , ma però veri agenti , ciascuno secondo il carattere suo proprio , ed essenziale.

Dal fin qui detto facilmente si può raccogliere , in qual senso debbano dirsi Teandriche, o Divino-umane le operazioni di Cristo, cioè non nel senso Monotelitico , intendendo una sola operazione Divina , a cui non univasi alcuna operazione umana ; ma nel Cattolico , vale a dire , in quanto era la persona del Verbo , che operava e con la volontà Divina, e con la volontà Umana, insieme unite , e distinte. *Nihil aliud* , dice S. Giovanni Damasceno *lib. 3.*

de Fid. Orthod. cap. 19. Theandrica actio declarat, quam quod Deo facto viro, hoc est incarnato, humana ipsius actio Divina erat sive deificata, nec divinæ ipsius operationis expers, rursumque divina ipsius actio humanæ ipsius actionis exors non erat; verum utraque una cum altera considerabatur. Porro modus hic loquendi Periphrasis dicitur, quando quis duo quædam una dictione complectitur. Quindi quantunque tre spezie fossero in Cristo di operazioni, cioè puramente proprie della Umanità, come mangiare, dormire ec. Altre solo proprie della Divinità, come il rimettere i peccati, conferire lo Spirito Santo ec. Altre miste, come l'operare de' miracoli con l'imperio della sua voce, col contatto delle sue mani; tutte però siccome provenienti dalla Persona Divina, a cui si attribuiscono come principio operante, erano Teandriche, o Divino-umane; e siccome in lui tutte erano libere, che le faceva, perchè voleva farle, e tutte le faceva per la gloria del Padre, e per la nostra salute, così tutte erano di merito infinito, e d' infinito valore.

CAPITOLO VIII.

Il Verbo Divino insieme con l'anima, assunse anche le passioni di lei, senza però le imperfezioni che in noi le accompagnano.

Essendo l'anima ragionevole una sostanza bensì spirituale in sè stessa, ma destinata ad essere forma determinante la materia all'essere di corpo umano, e formare con esso lui un tutto che uomo chiamasi; quindi ne segue, che come principio vivificante debba andare soggetta a tutte quelle alterazioni, a cui l'essere umano trovasi sottoposto. Ora in due classi queste distinguonsi, altre chiamansi passioni corporali, e quelle sono, che nascono dalla lesione fatta nelle parti corporee; altre diconsi passioni animali, e sono quei movimenti, o tendenze, che in noi risentiamo per l'apprensione del bene, o male sensibile. Risente le prime, non perchè leso il corpo, resti anche l'anima offesa, ma per ragione della stretta unione, e dipendenza, che ha con lui nell'essere sensitivo, onde dolendosi il corpo, si duole l'uomo, e per conseguenza anche la parte, che lo costituisce in tale essere. *Cum enim anima*, dice l'Angelico *3. p. q. 15. art. 4. sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animæ, et corporis, et ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est dicere, quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore.*

Alle altre poi trovasi sottoposta, perchè essendo proprio di ogni forma avere le sue inclinazioni verso di ciò, che è al suo es-

sere conveniente, molto più ciò di quelle verificasi, che sono capaci di apprendere negli oggetti una simile convenienza; e però potendo l'anima ragionevole concepir la medesima e con l'intelletto, e con la immaginazione, nascono in lei due spezie d'inclinazione, una ragionevole, che chiamasi volontà; l'altra sensitiva, che appetito sensitivo denominasi. Proposto adunque l'oggetto sensibile, e appresosi per conveniente, questo si muove contro di lui in diverse maniere secondo la qualità del medesimo; e da lui in altrettante se ne ritira, e sen fugge, se come ripugnante al suo ben essere gli venga rappresentato; e questi suoi movimenti di proseguimento, o di fuga, chiamansi le passioni dell'appetito, come le definisce il Damasceno *lib. 2. de Fid. Orthod. cap. 22. Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni, vel mali.* Dal che si vede essere ambedue i generi delle esposte alterazioni naturali conseguenze, o proprietà della natura umana.

Or ciò supposto per necessaria illazione conchiuder devesi, quanto si è proposto di dimostrare. Imperciocchè il Verbo ha assunto un vero corpo umano, ed una vera, e perfetta anima ragionevole, vale a dire, tutta intiera la umana natura; dunque ha assunto un corpo passibile, e per conseguenza soggetto alla lesione, come si è già dimostrato, e però anche l'anima dovea essere partecipe del dolore di lui. Dovea in oltre avere in sè tutti i movimenti, con cui l'anima o si porta naturalmente verso il bene sensibile, oppure dal mal sensibile si ritira, e si fugge; perchè essendo proprietà naturali dell'anima ragionevole, se in quella di Cristo non vi fossero state, non sarebbe stata anima umana. Tanto più, che consistendo in queste una gran parte del disordine cagionato dalla colpa, aveano una somma necessità di essere riparate, e sanate, il che appunto si fece con l'assumerle il Verbo in sè medesimo. Egli adunque assunse con l'anima ragionevole anche le passioni di lei.

Ma in modo molto diverso da quello, che in noi ritrovansi, il che dal citato Angelico da tre capi dimostrasi provenire. *Sciendum tamen est, quod hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo, quam in nobis quantum ad tria* — Primieramente rispetto all'oggetto; mentre in noi d'ordinario sono movimenti dell'appetito verso oggetti illeciti, o almeno possono tendere nei medesimi; laddove in Cristo non mai riguardarono, nè potevano riguardare, se non se ciò che era retto, e santo. In secondo luogo, quanto al loro nascere; poichè in noi spessissimo prevengono la ragione, ed eccitate ricalcitrano alla medesima, che le vuole reprimere. Ma in Cristo sottomesse perfettamente alla ragione nulla tentavano avanti i cenni di lui, e tanto, e non più si eccitavano, quanto ella giudicava spediente, e ottenuto il

fine, per cui si movevano, incontanente si acquietavano. Finalmente riguardo all'effetto; poichè in noi molte volte non restano tra i confini dell'appetito sensitivo, ma si esaltano ad assalire la ragione, e la tirano contra i dettami di lei a compiacerle. Ma in Cristo nulla di ciò accadeva; si eccitavano dalla sua volontà in quel grado, e misura, che la ragione richiedeva, e ubbidienti si trattenevano dentro i giusti confini dell'appetito, nè servivano di alcun ostacolo alla ragione per operare quanto da lei giudicavasi conveniente. — Quindi le sue passioni con la scorta di S. Girolamo, le chiama non passioni, ma *propassioni*. Perchè, soggiunge, la passione importa un movimento dell'appetito, che agita la ragione medesima, e tenta di sottometterla alle sue brame. Ma la *propassione* è un semplice moto naturale dell'appetito medesimo, che sta ristretto nei suoi confini, nè si estende per nessun lato ad assalire la dominante ragione.

Ma come, dirà forse taluno, poteva l'anima di Cristo provare dolore sensibile, se era beata?

Risponde l'Angelico citato *ad 3*. Siccome Cristo era un prodigioso complesso di Divinità, e di Umanità; così non è da stupirsi, che in lui succedessero altre maraviglie alla umana capacità superiori. Era adunque l'anima di Cristo beata quanto alla parte ragionevole; cioè quanto all'intelletto, e alla volontà, vedendo quello chiaramente Dio, e questa amandolo, e godendolo come è in sè stesso, alla maniera de' Comprensori nel Cielo; ed una tale beatitudine sarebbe ridondata per naturale conseguenza anche nella sua parte inferiore sensitiva, ed allo stesso corpo; ma la sua Onnipotenza per far l'offizio di Redentore, alzò, dirò così, una barriera tra l'una, e l'altra parte di sè medesimo, onde fosse nel tempo medesimo e comprensore beato, e passibile viatore. *Virtute Divinitatis Christi dispensative sicut beatitudo in anima continebatur, quod non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas, et mortalitas tolleretur; et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires sensibiles, ac per hoc dolor sensibilis excluderetur*.

Nè solo in Cristo fu il dolore sensibile, ma ancora vera tristezza, avendo egli medesimo attestato ai Discepoli colà nell'orto come riferiscono gli Evangelisti, *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Di fatto consistendo la tristezza in quell'interno dispiacere o dolore, che nasce dalla presenza di un male che affligge o la persona propria, o altri, i quali hanno con la medesima qualche attinenza; non può dubitarsi, che potendo l'anima di Cristo concepire con la sua immaginazione la passione, e la morte, che le sovrastava, e le colpe de' Discepoli, de' Giudei, e di tutti gli uomini, per le quali dovea patire, e che considerava come mali di persone da sè dilette, non abbia provato vero rammarico, e tristezza

con la regola però poco fa stabilita, cioè, che tutta si restringesse nell' appetito sensitivo in quel grado, che giudicavasi della ragion conveniente, e non si estendesse, siccome in noi, a cagionare alterazione veruna.

Nè a ciò si suppone prodursi in noi la tristezza per motivo di un male, che contra nostra voglia siamo costretti a soffrire, il che non verificavasi del Redentore, mentre ogni pena fu in lui volontaria. Imperciocchè, come osserva l'Angelico *loc. cit. a. 6. ad 4.* può benissimo succedere, che una cosa sia contraria alla volontà, secondo un riguardo, e non sia a lei contraria per altro verso. La medicina amara, e disgustosa è contraria alla volontà dell'infermo, in quanto al disgusto, che prova nel trangugiarla, e ben volentieri la lascerebbe, ma considerandola come producente la sanità, di buon grado la beve. Nella stessa guisa la passione, la morte, e tutti gli altri oggetti di afflizione considerati in sè stessi, siccome aveano ragione di male sensibile, per necessità alla sensibile inclinazione ripugnavano, e quindi producevano la tristezza. Ma considerati come mezzi prestabiliti per la redenzione del mondo, erano beni, e però la volontà li bramava, e si era determinata ad eseguirli.

Vi fu in Cristo il timore. Spiega ciò con la solita sua precisione lo Angelico nella *cit. q. art. 7.*, dove dopo averlo provato col testo di S. Marco *cap. 15. v. 33. Cœpit Jesus pavere*, soggiunge che il timore può considerarsi sotto due riguardi; primieramente in quanto che l'appetito sensitivo sfugge per quanto può il nocumento del corpo, e con la tristezza, se è presente, o col timore, se è futuro, e in questo senso in Cristo fu l'una, e l'altro. La prima, come si è detto di sopra, perchè vedeva la passione come presente: l'altro perchè la riguardava come futura. Ma potendo il timore riguardare un male futuro come evitabile, e come incerto, in Cristo, che tutto sapeva, non ebbe luogo il timore, preso sotto questo riguardo; e però propriamente parlando in lui fu il timore in quanto solamente importa la semplice fuga dell'anima da un mal futuro e non in quanto importa l'incertezza dell' evento, e l'applicazione de' mezzi per evitarlo.

Fù in Cristo anche l'ammirazione, non già come succede in noi vale a dire, nata dal vedere una cosa straordinaria, e nuova, di cui ignoriamo la cagione; poichè rispetto a Cristo nulla di nuovo, e insolito poteva succedere, essendo Dio, e Comprensore, e avendo in quanto uomo la scienza infusa. Ma quanto alla cognizione, che nasce dalla esperienza, in quanto che poteva provare qualche cosa, che non avea provata. *Si loquamur de seipso*, l'Angelico *q. cit. art. 8.*, *quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo, quantum ad scientiam experimentalem, sic admi-*

ratio in eo esse potuit. Ma questa pure era un' ammirazione non di sorpresa, ma di elezione, per insegnare cioè agli uomini, quali oggetti sieno degni di ammirazione, *et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem*, *ut scilicet doceret esse mirandum*, *quod etiam ipse mirabatur*, giusta il detto di S. Agostino *lib. sup. Gen. cont. Manich. cap. 8. Omnes tales motus ejus non perturbati animi signa sunt, sed docentis Magistri.*

Finalmente anche lo sdegno volle assumere in sè medesimo, ma questo pure senza imperfezione veruna. Per ciò dimostrare, osserva il citato S. Dottore *art. 9.*, che nascendo l' ira dalla tristezza cagionata da qualche ricevuto ingiusto gravame, importa nell'appetito sensitivo la brama di ripulsare l' ingiuria con la vendetta, e però, è una passione composta di tristezza, e dell' appetito della vendetta, il quale può essere e lecito, e santo, e ingiusto, e peccaminoso. Lecito, qualora si voglia la vendetta, secondo l'ordine della giustizia, e allora dicesi *ira per zelum.* Illecito, quando contra un tal ordine vuole vendicarsi, e allora chiamasi *ira per vitium.* Ora in Cristo vi fu tristezza, come si è detto. Vi fu anche lo appetito di vendicare le ingiurie fatte a sè, a suoi e alla Divinità, secondo i puri dettami della giustizia; dunque assunse anche la passione dell' ira *per zelum.* Onde quando fatto un flagello ribaltò i banchi de' negozianti, e gli scacciò dal tempio, dice l'Evangelista che ciò vedendo i Discepoli rifletterono, ciò che di lui avea detto il Salmista *Psal. 68. zelus domus tuæ comedit me.* Sopra le quali parole S. Agostino *tract. 10. in Joan.* disse, che *zelo Domus Dei comeditur, qui omnia perversa, quæ videt, satagit emendare ; si emendare non potest, tolerat, et gemit, et talis ira fuit in Christo.*

CAPITOLO IX.

In Cristo non vi fu ignoranza, ma ogni genere di scienza in tutta la sua perfezione, va[illegible] dire la Divina, come persona del Verbo; la creata, e infusa come uomo, e l'acquisita e sperimentale; e quantunque viatore, ebbe la propria anche dei Comprensori.

Essere stata in Cristo la pienezza della scienza increata, e divina, non può dubitarne, se non chi nega esser egli il vero Verbo eterno, Consustanziale al Padre. Poichè supposta una tal verità, già da noi dimostrata, evidentemente ne segue anche la presente proposta, mentre il Verbo assumendo l' umana natura, le diede bensì quelle perfezioni, che ella non avea, ma in sè non contrasse alterazione alcuna, e restò quello stesso che *ab æterno* era nel seno del Padre. Essendo adunque Cristo quanto alla persona

vero Figlio di Dio, ebbe ancora tutte del medesimo le perfezioni, tra le quali si annovera la ogniscienza, ed infinito increato sapere.

Ma oltre di questo appartenente alla natura Divina, ebbe anche nell' anima tutta la pienezza della cognizione creata, la quale in tre classi distinguesi, cioè l'infusa, ed è quella, che viene da Dio comunicata, senza l'intervento della umana cooperazione, come fu negli Angeli, ed in Adamo innocente, che se riguarda oggetti sovrannaturali, dicesi *per se infusa*, per distinguerla da quella che considera oggetti naturali, e chiamasi *indita*. L'altra acquisita, ed è quella che con la propria fatica, e studio, o con la esperienza si acquista. L' ultima finalmente è quella che consiste nella chiara visione di Dio, fine felicissimo della ragionevole creatura. Onde che tutte e tre queste spezie di scienza fossero in Cristo con tutta la possibile perfezione, lo dimostrano invittissimi argomenti, e ognuna appartiene o immediatamente, o mediatamente alla fede, sicchè senza errore, o almeno somma temerità non possono controvertersi.

E primieramente, che abbia avuta la infusa, lo dimostran le Scritture. Imperciocchè Isaia parlando del futuro Messia *cap. 11. v. 2.* profetizzò, che *requiescet super eum Spiritus domini: spiritus sapientiæ, et intellectus*. E S. Giovanni *cap. 1. v. 14.* descrivendo la Incarnazione di lui, dice, che *videbimus eum plenum gratiæ, et veritatis*. E S. Paolo ai Colossensi *cap. 2. v. 3. In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, et scientiæ absconditi*. Ora tale prerogativa fu all' anima di Cristo conferita nello stesso istante del suo prodigioso concepimento, per ragione della unione ipostatica, non essendo conveniente che il Verbo assumesse un' anima, senza comunicarle tutta quella perfezione, di cui era capace, e per altro allora non era capace di ricevere, se non l'infusa; dunque in Cristo vi fu una tale perfettissima cognizione di tutte le cose sì corporali, che spirituali, sì naturali che sovrannaturali, e presenti, e passate, e future, gli stessi segreti de' cuori, pensieri, ed affetti, e quanto p[illegible]va operarsi dalle create cagioni, non solo necessarie, ma libere, e non solo in generale, ma con tutte le più individue circostanze, sicchè nulla vi era che chiaramente non conoscesse; altrimenti non sarebbe stato ripieno dello Spirito della Sapienza, e Verità, nè avrebbe avuti in sè raccolti tutti i doni della Scienza, non potendo combinarsi una tale pienissima perfezione con la ignoranza di qualche cosa.

Così appunto la intendono i Santi Padri, S. Agostino *lib. 5. de Fid. cap. 18. Nihil fuit*, dice, *quod ignoraverit Dei filius*. S. Girolamo *epist. ad Damas. Plenam habuit scientiam, et certissimam veritatem*. S. Agostino, per lasciare gli altri *lib. 2. de Pecc. merit. cap. 29. Quam plane ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo* Verbum caro factum est, et ha-

bitavit in nobis; *nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus, quam videmus in parvulis.*

E la ragione ancora lo persuade. Imperciocchè egli è certo, che fino dal primo istante della sua concezione Cristo meritò, dicendo l' Apostolo nella epistola agli Ebrei *cap. 10. v. 5, e 7.* che in quel punto rivolto al Padre si espresse così. *Ingrediens mundum dicit: hostiam, et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi....tunc dixi ecce venio. In capite libri scriptum est de me, ut faciam Deus voluntatem tuam.* Ora merito senza cognizione è impossibile, non potendosi dare merito senza libertà, nè libertà senza la previa cognizione dell' intelletto; dunque in Cristo vi fu fino dal primo istante del suo concepimento infusa una perfettissima cognizione, poichè nè la Divina, nè la Beata potevano essere radice della sua libertà, nè per conseguenza regolatrici del merito di lui, e l'acquisita in lui allora non poteva avere luogo.

La pienezza però della scienza infusa, punto non opponevasi alla cognizione acquistata, sicchè l' anima di Cristo ebbe questa pure nel suo ordine perfettissima. Di fatto S. Paolo scrivendo agli Ebrei *cap. 5. v. 8.* dice di lui, che *cum esset Filius Dei, didicit ex iis, quæ passus est, obedientiam*, cioè così spiega l' Angelico *lez. 2.* non imparò, cosa fosse la virtù, e il merito dell' ubbidienza in sè stessa, poichè questo già lo sapeva per la scienza increata, ed infusa, ma per via dell' esperienza, vale a dire, provando in sè tutte le difficoltà, e patimenti, che seco porta l'ubbidire nelle cose aspre, e difficili. E in ordine a questa scienza sperimentale i Dottori spiegano il testo di S. Luca *cap. 2. v. ult. Proficiebat sapientia, et ætate*, cioè, che non solo quanto alla manifestazione sempre maggiore di sua virtù, e merito; ma quanto cresceva nell'età, tanto maggiore esperienza delle cose andava acquistando.

Nè manca convenientissima la ragione. Imperciocchè se Cristo assunse la vera natura umana con tutte le naturali sue proprietà, e la rese in sè intieramente perfetta; essendo proprio dell' uomo non solo il potere ricevere le cognizioni per via di sovrannaturale infusione, indipendentemente dal ministerio de' sensi, ma ritrarle ancora dagli oggetti sensibili, che a quelli presentansi, e in essi imprimono le immagini di sè medesimi, che portandosi poi al cerebro dall' anima si percepiscono: perchè non dovrà dirsi, che succedesse lo stesso nell' anima del Redentore, in cui i sensi medesimi perfettissimi si ritrovavano?

Quantunque poi espressamente nelle Divine Scritture non si asserisca avere l'anima di Cristo avuto il singolarissimo privilegio di godere fino dal primo istante dell'essere suo la scienza beatifica, che chiamasi de' Comprensori, nè gli antichi Padri ne abbiano chiaramente parlato, e però non possa dirsi formale dogma di fe-

de; ella è però una verità cotanto con ciò, che quelle ci attestano, connessa, e così uniforme il sentimento di tutti i Teologi nell'asserirla, che per lo meno sarebbe intollerabile temerità il porla in dubbio. Ed in vero. Egli è certo, che S. Giovanni nel *c. 1. v. 14* parla di Cristo secondo l'Umanità, dicendo, *Vidimus... eum plenum gratiæ, et veritatis*, mentre immediatamente avanti avea detto *Verbum caro factum est.* Ora questa pienezza di grazia, e di verità include la cognizione beatifica, imperciocchè la grazia, e la verità di semplice viatore è imperfetta rispetto a quella de' Comprensori, che per essere nella sua ultima perfezione, chiamasi consumata. Se adunque Cristo secondo l'umanità fu pieno di tali prerogative, convien conchiudere che nulla loro mancasse per essere nel loro essere prefettissime, e per conseguenza che fosse nel tempo medesimo e viatore e comprensore. Di più. S. Paolo scrivendo agli Ebrei *cap. 1. v. 2.* dice che Cristo secondo l'Umanità è costituito dal Padre di tutto erede, *quem constituit hæredem Universorum;* non potendo ciò dirsi di lui come Dio, essendo secondo un tal riguardo non erede, ma consustanziale al Padre. Ora per una parte, l'eredità sostanziale consiste nella visione beatifica; per l'altra, questa è dovuta al naturale erede, subito che capace ritrovasi di riceverla. Dunque l'anima di Cristo nel primo istante della concezione di lui fu innalzata alla intuitiva visione di Dio. Assegna la ragione l' Angelico *3. p. q. 34. a. 4.* Siccome Cristo, dice, ricevè la grazia santificante senza misura, mentre fu santificato non solo perchè fosse santo in sè stesso, ma perchè santificasse ancora gli altri; così non fu conveniente, che nello istante della sua concezione ricevesse solo la grazia santificante senza l'atto consumato a lei corrispondente, ch' è la visione, ed amor beatifico. Ora la grazia di Viatore è più imperfetta, e meno estesa di quella del Comprensore; dunque Cristo dal primo istante della sua concezione, non solo ebbe la grazia de' Comprensori, ma l' ebbe maggiore di tutti insieme i Comprensori. Tanto più, che come vedremo a suo luogo, egli fu fin da quel punto costituito capo non solo degli uomini, ma ancora degli Angeli. Essendo adunque questi Comprensori, molto più dovea godere di tale carattere il loro capo.

Contra le verità finora dimostrate, insorsero molti oppositori. Negarono a Cristo la scienza Divina, ed Increata tutti coloro che non riconoscevano in esso lui altra qualità che quella di puro uomo, e per lo stesso motivo negarongli anche la scienza infusa. Tali furono i Gnostici, i Valentiniani, gli Ariani, e i Nestoriani, e solo gli accordarono la più imperfetta di tutti, cioè l'acquisita.

Quantunque poi gli Eutichiani per ragion del sistema della confusione delle due nature dovessero in Cristo riconoscere l'ogniscienza, pure nondimeno dalla loro setta ne nacque un'altra detta Te-

mistiana dal Diacono Temistio, e Severiana da Severo, che attribuendogli la necessità di essere soggetto alla corruzione, e all'ignoranza di alcune cose, furono di poi detti Corrutticoli, ed Agnoiti.

Adottò anche Calvino *lib. 2. Just. cap. 16. §. 10.* l'errore di costoro, a cui si conformò anche il Grozio, mentre nel commentario sopra il *cap. 13.* di S. Marco asserì avere Cristo solo dopo la risurrezione avuta la ogniscienza, siccome avea ricevuto ogni potere. *Sicut post resurrectionem accepit omnem potestatem, ita et omnem scientiam.*

E per provare i loro erronei pensieri argomentavano così. Se in Cristo vi fosse stata questa universale perfettissima cognizione di tutte le cose, come avrebbe potuto con verità asserire di non sapere il giorno del giudizio? Ricercare dove fosse sepolto Lazzaro? Se S. Pietro lo amava più degli altri? mentre sarebbe stata una finzione. A che proposito mandargli un Angelo per confortarlo nell orto? Poichè se sapeva tutto, non poteva l'Angelo recargli alcun sollievo, il quale non poteva consistere se non nel suggerirgli ignoti motivi per animarlo alla tolleranza. Finalmente non dice S. Luca nel *cap. 2.* che Gesù *proficiebat sapientia, et ætate apud Deum, et apud homines?* Ora l'avanzarsi in qualche cosa è un acquistarsi qualche parte di più, che non si avea; mancavagli dunque qualche cognizione, che andava acquistando, nè soltanto nella opinione degli uomini, ma realmente, perchè l'acquistava anche avanti Dio. Dunque in Cristo non vi fu la scienza universale di tutte le cose. E tanto più deve ciò asserirsi, quanto che è conforme all' idea della Incarnazione. Imperocchè egli è certo, che il Verbo assunse con la nostra natura tutti i difetti della medesima, per essere in tutto a noi somigliante. Ora l'ignoranza è una infermità della umana natura; dunque dovea assumerla in sè medesimo.

Tutte le proposte difficoltà nulla conchiudono. E quanto alla prima, avendola noi disciolta parlando della Consustanzialità del Verbo, non resterebbe altro, che dire. Contuttociò rechiamo ancora un'altra risposta, giacchè alla verità non mancano modi di dissipare gli errori contrarj. Ella è di S. Gregorio Magno *epist. 42. del lib. 8.* Il Divino Unigenito, dice, si è fatto per noi uomo perfetto, e in quanto uomo ancora sapeva il giorno, e l'ora del giudizio: ma una tale notizia non l'avea dalla umanità considerata in sè stessa, ma l'anima sua l'avea per ragione ipostatica ricevuta. *Unigenitus factus pro nobis homo perfectus in natura quidem humanitatis novit diem, et horam Judicii; sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit; Quod ergo in ipsa novit, non ex ipsa novit.* Quindi quando disse di non sapere il giorno del giudizio, rispose relativamente alla cognizione propria naturale della umana natura, che avea assunta, alla quale per sè non appar-

teneva una tale notizia. E in questo senso devono intendersi quei Padri, i quali parlando sopra un tal punto, dicono, che Cristo in quanto uomo, non sapeva il giorno predetto, vale a dire, non in quanto uomo sussistente nella persona del Verbo, ma in quanto uomo considerato secondo la pura naturale condizione dell' uomo. *Quoniam homo factus est*, S. Atanasio *orat. 3., o 4. cont. Arian. n. 43., idcirco propter carnem ignorantem dicere non erubescit, nescio. Ut scilicet ostendat se ut Deum scire, at secundum carnem ignorare.*

Le opposte interrogazioni di Cristo non sono indizio della ignoranza di lui, quasi non sapesse dove fosse sepolto Lazzaro, di cui avea preveduta, ed annunziata la morte; o se S. Pietro lo amasse più degli altri, mentre questi gli rispose *Domine tu scis, quia amo te,* ma essendosi degnato di farsi uomo, e come tale di conversare cogli uomini, trattava ancora, e parlava con essi alla maniera loro comune, i quali appunto in simili circostanze si diportano nel modo stesso. E però diverso il motivo. Poichè questi ciò fanno, perchè realmente ignorano ciò che ricercano; laddove il Redentore interrogava nel primo caso per far maggiormente risplendere la grandezza del miracolo, che era per operare, dando motivo di riflettere alla certezza della morte di Lazzaro avvenuta già quattro giorni. E nel secondo, perchè comparisse la eccellenza dell' amore di Pietro.

Sotto due riguardi può considerarsi la visita fatta dall' Angelo al Redentore agonizzante nell' orto, cioè, per recare alla sua abbattuta umanità sollievo, e per prestare a lui riverenza, e ossequio, encomiando la virtù di lui, e grandezza d' animo; ma e l' uno, e l' altro dimostrano la convenienza della visita, e nulla provano a favore degli avversarj. Se in fatti si rifletta, che avendo il Redentore voluto per la salute dell' uomo permettere, che la sua umanità soffrisse tutto ciò che può patire abbandonata a sè stessa, siccome la parte inferiore di lei pativa realmente agonie mortali, e tristezze, e timori; così fu conveniente che fosse con la comparsa, e discorso dell' Angelo incoraggiata ad incontrare le pene, e la morte, non perchè non le fossero note, ma perchè si temperasse l' orrore naturale, che ha la parte sensitiva a tutti gli oggetti, che recar possono afflizione, schierandole innanzi il frutto, e la gloria, che erane per conseguire. Non isperimentiamo noi pure nelle nostre afflizioni, che quantunque ci sieno noti tutti i motivi, e il termine delle medesime, pure ci reca sollievo la visita di persona prudente, e affettuosa, che ci compatisca, e ci animi alla tolleranza? Ora il Redentore per eccesso di carità volle che la sua parte sensitiva fosse in tal caso simile alla nostra, e però abbandonato dai Discepoli, la fece confortare dall' Angelo. Il che dimostra bensì l' ardentissima sua premura di patire per noi; ma non ignoranza alcuna.

S. Epifanio *Hæres. 69. n. 60.* espone l' altro riguardo, che l' Angelo gli comparve, non per recargli sollievo, quasi avesse bisogno di essere, come noi incoraggiato, ma per lodare, ed ammirare la fortezza di lui nell' incontrare tante pene. Onde siccome nell' ingresso nel mondo volle il Padre Divino, che fosse adorato dagli Angeli; così prima di morire volle che gli prestassero lo stesso omaggio. *Confortent ipsum omnes Angeli Dei, non ut fortitudinem illi, ac robur adjiciant, neque enim illorum confirmatione opus habebat; sed confortent, inquit, ipsum, hoc est reddant ei vim suam, ac fortitudinem acceptam illi referant;* In quella guisa, che noi pure benediciamo Dio con l' attribuirgli la gloria, il potere, la forza; *non quod nostra benedictione indigeat, sed ut expressam illa benedictione potestatem inesse in illo confiteatur.* Il qual riflesso, come ognun vede, fa svanire ogni difficoltà.

Il Testo di S. Luca abbiamo già di sopra osservato, che deve intendersi e della manifestazione esteriore della virtù, e sapienza, per cui davasi gloria a Dio, e della scienza sperimentale, che dipendendo dai sensi, quanto più cresceva nell' età, tanto diveniva più estesa. *Ut ætate*, dice S. Gregorio Nazianzeno *orat. 20.*, *ita et sapientia proficiebat, non quod hæc in eo incrementum caperent, quid enim eo, quod a principio perfectum erat, perfectius esse posset? sed quod hæc paulatim detegerentur, et elucescerent.*

L' ultimo riflesso, se avesse qualche forza, proverebbe, che avesse il Verbo assunta anche la concupiscenza, e lo stesso peccato, perchè siccome l' ignoranza, così anche le altre due sono appendici della natura umana guasta, e corrotta; il che senza empietà non può asserirsi. Per salvare adunque l' idea, ed il fine della Incarnazione, dovea bensì il Verbo assumere tutto ciò che naturalmente importava la umana natura come sua naturale proprietà, ma non ciò, che per ragion della colpa includeva imperfezione, e difetto. Doveasi eseguire il primo; perchè supposto il decreto della Redenzione del mondo con la morte del Salvatore, era necessario che fosse vero uomo passibile, e mortale; ma appunto per essere Salvatore, non dovea assumere alcuno di quei difetti, che includono o colpa, o imperfezione. Per tre motivi, argomenta l' Angelico *3. p. q. 15. a. 1.* assunse in sè i difetti della umana natura, cioè per soddisfare per le colpe degli uomini, per dimostrare la verità della stessa natura, che avea assunto, e per farsi un perfettissimo esemplare d' ogni virtù. Ora tutti quei difetti, che non potevan servire a predetti fini, ripugnavano all' idea, e al fine della stabilita Incarnazione, e per conseguenza dovean esser esclusi dal Redentore Quindi conchiude, che dovea essere immune da ogni colpa, perchè questa avrebbe impedito

l' effetto della soddisfazione, non potendo Iddio gradire le obblazioni degli empj, come dicesi nell' Ecclesiastico *cap. 34. v. 23. Dona iniquorum non probat Altissimus: nec respicit in oblationes iniquorum.* Non prova la verità della assunta umanità, essendo questa opra di Dio, e il peccato opera del demonio contraria alla retta ragione, e per ultimo essendo la colpa, qualunque siasi, contraria alla virtù, è impossibile, che chi pecca possa servire di esemplar virtuoso. Ciò che dicesi del peccato, si verifica ancora del fomite, e dell' ignoranza, come ognun può vedere facendo de' mentovati motivi a ciascuno l' applicazione. Imperciocchè come avrebbe potuto Cristo sanare il disordine della nostra concupiscenza, se in sè medesimo era disordinato? Come liberarci dall' ignoranza, se esso pure vi fosse andato soggetto? Dunque per salvare anzi la vera idea, e fine della Incarnazione, siccome dovea esser pieno di grazia. e di verità, così dovea escludere ogni difetto, e qualsivoglia ignoranza.

Qui forse dirà taluno, che in Cristo non vi fosse ignoranza di cosa alcuna, egli è dogma di fede; ma a che proposito moltiplicar in Cristo le spezie diverse della scienza creata, infusa, e acquisita? non bastava la divina, che in lui risplendeva come persona del Verbo? A che serve il lume minore, quando questo si oscura alla presenza di un altro incomparabilmente maggiore? La Scienza poi de' beati, non può combinarsi con la vita penosa tenuta fino alla morte del Redentore. Poichè la chiara vision di Dio rende l' anima perfettamente beata, e trasfonde anche nel corpo i gloriosi, ed ammirabili suoi effetti, de' quali niuno, anzi tutto il contrario, sperimentò e nell' anima, e nel corpo, come narrasi nel Vangelo.

Quanto abbiam detto di sopra dimostrando in particolare ognuno de' punti indicati basta a levar ogni dubbio, nè devono ammettersi le opinioni contrarie; imperciocchè essendo certo, che in Cristo vi furono due spezie di Scienza increata, e creata, come definì il sesto Sinodo Generale *Act. 4.* condannando la sentenza di coloro, che negavano in Cristo *esse duas scientias, vel sapientias,* l' ammettere la sola divina deroga alla verità della assunta natura umana, la quale non sarebbe stata nell' essere suo perfetta, non potendo l' intelletto creato intendere se non con la sua propria operazione; onde il Verbo non poteva, dirò così, far intendere l' intelletto creato di Cristo se non o infondendogli le spezie delle cose, e questa era la Scienza infusa, o a lui unendosi in ragione di termine intelligibile, mediante il lume della gloria, e questa era la Scienza de' comprensori; ma non poteva fare, che intendesse colla sua propria intellezione divina, perchè implica contraddizione come ripugna, che uno veda con gli occhi altrui; e però conchiude l' Angelico *3. p. q. 9. a. 1. ad 1. Si non fuisset in anima Christi aliqua*

alia scientia præter divinam, nihil cognovisset; et ita fuisset frustra assumpta ; cum omnis res sit propter suam operationem. e siccome questa creata cognizione in più maniera si esercita dall' intelletto viatore, e per mezzo delle spezie infuse, e per mezzo delle spezie ricevute per la via de' sensi; così in Cristo e l'una, e l'altra dovea intervenire perchè si verificasse essere la sua umanità perfetta in ogni genere di operazione; nè il riflesso soggiunto è di alcuna forza, perchè allora solo, dice il citato S. Dottore *ad 2.* il maggior lume offusca il minore, quando e l' uno, e l' altro si considerano come corpi illuminati, mentre allora la maggior forza supera, e rende inutile la minore; ma quando si considerano uno come illuminante, e l' altro come illuminato, allora il minore non si distrugge, ma si perfeziona, ed accresce. Ora così succedeva in Cristo : la Scienza increata rendeva più chiara, e certa la cognizione infusa, e questa dava tutta la perfezione all' acquisita.

La vita poi mortale, e penosa dal Redentore menata ripugna bensì allo stato perfetto di comprensore già giunto al termine, ma non allo stato di viatore ; in cui volle vivere per nostro vantaggio, e salute. Quindi comunemente i Teologi spiegano questa ammirabile, e prodigiosa unione di viatore, e comprensore col dire, che naturalmente parlando sino dalla sua concezione avrebbe dovuto essere e quanto all' anima, e quanto al corpo per motivo della unione ipostatica compitamente beato; ma con un continuato prodigio ristrinse per dir così tutta la beatitudine nella parte superiore dell' anima, intelletto, e volontà, nè lasciò, che si diffondesse nella parte sensitiva, e nel corpo, che voleva soggetti a tutte le umane penalità ; e siccome avea un pieno dominio sopra se stesso, e sopra le sue potenze ; così dalla sovrabbondanza del gaudio della parte superiore non veniva assorbita la parte inferiore, e però nel punto stesso e godeva, e pativa. Prova di ciò fu la prodigiosa trasfigurazione sul Tabor, mentre in essa altro non fece, che lasciare diffondere la gloria, che l'anima godeva nella parte superiore, anche nell' inferiore, e nel corpo. Il che dimostra l'infinito suo amore verso dell' uomo, avendo voluto a tanto suo costo operare un miracolo così stupendo per potere patire per eternamente salvarlo.

CAPITOLO X.

Cristo fu Santo non solo per la pienezza della grazia santificante, e di tutte le virtù non ripugnanti all' essere di Uomo Dio, e doni sovrannaturali alla sua anima conferiti: ma inoltre ebbe una santità sostanziale proveniente dalla persona del Verbo, in cui sussisteva, la quale quantunque lo rendesse assolutamente impeccabile, non diminuì però in verun conto, ma perfezionò il libero arbitrio di lui.

Che in Cristo fosse primieramente la santità proveniente dalla grazia santificante, cioè da quell' abito sovrannaturale, che da Dio infondesi nell' anima, per cui viene in certo modo a partecipare la divina natura, ed è il fondamento di tutto il merito, il principio di tutte le sovrannaturali operazioni, e radice feconda, da cui germogliano tutte le virtù, lo attestano le divine Scritture. Di lui parlando Isaja *c. 11. v. 2.* disse, che *requiescet super eum spiritus Domini....spiritus Consilii, et fortitudinis, spiritus scientiæ, et pietatis.* E l' Evangelista Giovanni *c. 1. v. 14. Vidimus eum plenum gratiæ*, e *v. 16.* spiegando qual fosse una tal grazia, soggiunge: *Et de plenitudine ejus omnes nos accepimus et gratiam pro gratia.* Ora lo spirito del Signore non riposa nell' uomo se non per mezzo della infusion della grazia, e con questo nome non può intendersi se non l' abituale santificante creata, essendo di quella spezie medesima, che per mezzo di Cristo si comunica a tutti i giusti; dunque in lui vi fu la pienezza di una tal grazia. Onde diceva S. Agostino *lib. 15. de Trin. c. 26. Dominus ipse Jesus non solum Spiritum Sanctum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo, et propterea dictus est plenus gratia, et Spiritu Sancto....Quoniam* unxit eum Deus Spiritu Sancto. *Non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia.*

E di fatto, argomenta l' Angelico *3. p. q. 7. a. 1.* Egli è certo, che quanto più un soggetto recipiente si avvicina alla Fonte d' onde scaturisce quello che può ricevere, con tanta maggior abbondanza partecipa della effusione. Ora, essendo per una parte Iddio la cagione efficiente, e la Fonte, da cui deriva la grazia, e per l' altra non essendovi creatura più a Dio vicina dell' Anima Sacratissima di Gesù Cristo, naturalmente ne segue, che in lei l' abbia con tutta la pienezza trasfusa, di cui era capace; e tanto più ciò dovea verificarsi, quanto era stato costituito come Capo, che dovea tramandare ne' membri la santità, e la giustizia; e la sua anima dovea essere più di tutte le altre spirituali creature a Dio unita per via della cognizione, ed amore: il che non

poteva succedere per naturale proprietà di lei, come cosa compresa nell' ordine della natura. Dunque, perchè potesse produrre tali atti sovrannaturali, era necessario un sovrannaturale principio, che la investisse, e la rendesse abile a produrli, e questo altro non può essere se non la grazia santificante.

Alla pienezza della grazia andò congiunta quella di tutte le virtù non ripugnanti alla ipostatica unione. Imperciocchè siccome nell' ordine fisico l' anima importa l' essenza, e da questa nascono le facoltà, con cui opera; così nell' ordine sovrannaturale la grazia, che è la radice, e il principio, che santificandola ad un tal ordine la solleva, importa tutte le virtù, che la rendono capace, e pronta a produrre gli atti sovrannaturali. Ora in Cristo vi era la grazia abituale; gli furono adunque ancora infuse tutte le virtù dalla medesima dipendenti.

Nè solo ebbe tutte le virtù infuse, ma in oltre anche le acquisite. Imperciocchè essendo egli vero uomo, dovea esser perfetto in ogni genere di perfezione all' uomo connaturale. Ora le virtù morali danno all' uomo una tal perfezione, mentre lo dispongono ad operare secondo le regole della retta ragione; dunque queste pure doveano ritrovarsi nel Redentore.

Che se ad alcuno sembrasse strano l'ammettere in lui quelle virtù, che moderano i movimenti disordinati delle passioni, dai quali era esente, e che acquistansi a poco a poco e con la frequenza degli atti, il che sembra arguire, che in esso non fosse fin dal principio del suo concepimento tutta la perfezione: facilmente disciogliesi e l' una, e l' altra difficoltà col riflettere quanto alla prima, che l' essenza delle morali virtù non consiste nel moderare i moti sregolati delle passioni: altrimenti non sarebbero state in Adamo innocente, in cui erano le passioni perfettamente alla ragione soggette; ma consiste nel disporre l'appetito sensitivo ad operare con facilità, prontezza, e diletto secondo le regole della ragione. Ora ciò si fa, ancorchè nel soggetto non siano moti disordinati, come appunto era in Cristo. *Concupiscentias pravas*, così l' Angelico *3. p. q. 7. a. 5., Christus omnino non habuit...nec propter hoc tamen excluditur, quin habuerit temperantiam, quæ tanto perfectior est in homine, quanto magis concupiscentiis caret.*

Quanto poi all'altra; non essere alcun inconveniente l' ammettere in Cristo la privazione di qualche perfezione, che di sua natura importa successione di tempo per acquistarla con l' esercizio delle proprie Potenze; anzi ciò prova la verità della umana natura, di cui è proprio l' acquistare con l' esercizio, siccome la Scienza, così ancora la virtù morale. Ebbe adunque Cristo dal suo concepimento tutte le perfezioni, che per quel tempo poteva avere, e la somma disposizione nelle Potenze per esercitarsi negli atti virtuosi, coi quali si acquistano gli abiti corrispondenti tanto più presto, quanto quelli sono più eccellenti.

Dissi *tutte le virtù non ripugnanti alla ipostatica unione*; e però in lui propriamente parlando non fu nè la Fede, nè la Speranza, nè la Penitenza, ma solo quanto al merito delle medesime.

Non ebbe la fede, poichè questa di sua essenza importa l'assenso dall' intelletto prestato ad un oggetto divino non chiaramente ma oscuramente rivelato, e però tutta si fonda sopra l' autorità infallibile del rivelante. Ora Cristo fino dal suo concepimento eredeva Dio con tutta la chiarezza qual beatissimo comprensore; dunque in lui non poteva aver luogo la fede. Se però non ebbe l'abito, nè l' atto di questa Teologale virtù, riflette ottimamente l'Angelico, ne ebbe il merito sostanziale; imperciocchè consistendo questo nel soggettarsi a Dio, ed ubbidirgli nel credere quanto dice, e avendo Cristo prestato con tutta la perfezione, l' ubbidienza fino alla morte, ebbe il merito sostanzial della fede, onde conchiude, *Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellentius non impleret.*

Per una somigliante ragione in lui non potè aver luogo nemmen la Speranza; perchè siccome la fede riguarda un oggetto non chiaramente veduto, così la Speranza tende in un bene, che peranche non si possiede; e però essendo sempre stato Cristo dal primo istante dell' esser suo in pienissimo possesso di Dio, così in lui non poteva ritrovarsi la Speranza di possederlo. E se aspettava l'immortalità, e la gloria del suo corpo, ciò era piuttosto un semplice desiderio, che Speranza; mentre nella gloria dell'anima avea del pari il possesso della gloria del corpo, che ne era una natural conseguenza. *Gloria corporis*, dice lo stesso S. Dottore *a. 4. ad 2., non pertinent ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam resultantiam a gloria animæ.. Unde Spes, secundum quod est virtus Theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animæ, quæ in divina fruitione consistit.*

Molto meno potè in lui ritrovarsi la virtù della penitenza. Imperciocchè questa ha per oggetto la detestazione del personale peccato. Ora in Cristo, come vedremo, non potè aver luogo alcuno peccato. Dunque non potè nemmeno avere la Virtù, che lo riguarda come propria materia, di cui tenta, e procura la distruzione col pentimento. Per quello che poi appartiene ai doni, che diconsi dello Spirito Santo, è parimente indubitato essere stati comunicati all' anima di Cristo con tutta la perfezione possibile.

Di fatto non altro essendo il dono dello Spirito Santo, se non una sublime prerogativa infusa nell' anima, per cui si rende pronta, e spedita a seguire la divina mozione in quelle cose, la cui rettitudine supera le regole della prudenza ordinaria, quantunque infusa; e perchè ciò può succedere in sette maniere, per questo sette distinguonsi tali doni, quattro de' quali appartengono alla

facoltà intellettiva, cioè quelli dell' intelletto, della sapienza, della scienza, e del Consiglio; e tre alla facoltà appetitiva, cioè quelli della Fortezza, della Pietà, e del Timore: come potevano non essere in Cristo, il quale dovea operare cose cotanto grandiose e sublimi eccedenti il corso comune della virtù? Tanto appunto asserisce Isaia nel *cap. 11.* dove gli enumera dicendo del Redentore futuro *v. 2. e 19. Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, et intellectus, spiritus Consilii, et fortitudinis, spiritus scientiæ, et Pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* Anzi con questa maggior eccellenza sopra gli altri giusti, che dove questi molte volte sono di tal maniera dallo Spirito Santo rapiti ad operare, che non hanno campo a riflettere, e deliberare; l' Anima di Cristo operava bensì per impulso straordinario del divino Spirito, ma sempre con pienissimo riflesso, e propria deliberazione.

Quello, che dicesi de' Doni, deve dirsi ancora delle grazie gratis date col qual nome s' intendono quelle grazie, che da Dio gratuitamente si conferiscono per benefizio degli altri in ordine al promovere coll' esterno ministero la loro eterna salute.

Essendo adunque Cristo stato da Dio costituito Maestro, e Direttore di tutti gli uomini nella via del Cielo, e per guidarli allo ultimo loro fine sovrannaturale; dovevano adunque in lui essere tutte quelle grazie, con le quali potesse utilmente insegnare, e autenticare per vere le sue dottrine; anzi vi furono con tal perfezione, che dove negli altri, giusta l'insegnamento di S. Paolo vengono divise a chi una, e a chi l' altra, e solo attualmente, e di passaggio secondo che ricerca il bisogno; in Cristo per la unione al Verbo furono tutte, e abitualmente.

Solo deve osservarsi, che per nome della fede annoverata tra queste grazie non s' intende la virtù Teologica, che in Cristo come si è detto non poteva aver luogo, ma intendesi o la eccellenza della cognizione delle cose appartenenti alla fede, o la somma facilità di spiegarle agli altri, o finalmente la ferma persuasione di conseguire quanto si chiede, e di operare qualsivoglia prodigio ricercandolo l' altrui spirituale utilità; prerogative, che tutte ritrovaronsi in Cristo in ogni loro perfezione maggiore.

Ma tutto il fin qui detto non formava l' intiero carattere della Santità del Redentore: quello che in lui eravi di più distinto, e solo proprio di lui, era la santità sostanziale proveniente dalla persona del Verbo, in cui la sua anima sussisteva, onde veniva ad essere essenzialmente Santo, e non per sola partecipazione. È superfluo addur prove di una tal verità, che nasce naturalmente da quelle e che si sono prodotte dimostrando esser egli il vero Verbo incarnato, e che si produrranno, quando tratteremo contra Nestorio della unità della persona di Cristo. Imperciocchè se egli è

la persona stessa del Verbo, per necessità conviene anche conchiudere, che essendo questi la santità per essenza, anche l'anima in lui sussistente fosse santa per la sua medesima Santità.

Dalla stessa radice, dalla quale nasceva in Cristo la santità, nasceva ancora la incapacità di commettere colpa alcuna, vale a dire, della unione della Umanità con la persona del Verbo. Di fatto essendo la capacità di peccare una capacità di discostarsi dalla regola eterna del retto; come mai poteva essere questa nella Umanità di Cristo, se oltre il non aver cosa, che potesse dar fomento alla colpa, come è la concupiscenza, e la ribellione delle passioni, era personalmente unita alla regola del giusto, e del retto, che a faccia scoperta contemplava, ed amava, e la dirigeva in ogni suo minimo movimento? Quindi i Padri del terzo Generale Concilio di Costantinopoli *Act. 8.* condannando l'eresia de' Monoteliti i quali non volevano ammettere in Cristo due operazioni per timore di non dover ammettere in lui due volontà contrarie, si espressero, che non vi era motivo di ciò temere, perchè *quemadmodum corpus nostrum regitur, ornatur, atque ordinatur ab intellectuali, et rationali anima; ita in homine Christo tota humana ejus conspersio ab ejusdem Verbi Divinitate semper, et in omnibus mota Deo mobilis fuit.* Sentimento in tutto conforme alla dottrina de' Padri. S. Dionisio Alessandrino nella sua Sinodica contra Paolo Samosateno: *Nisi Christus*, dice, *idem esset Deus Verbum, non poterat esse alienus a potestate peccandi.* E Sant Agostino *Lib. de Correpť., et grat. c. 11. Neque metuendum erat, ne isto ineffabili modo in unitatem personæ a Verbo Deo natura humana suscepta per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo it suscepta nullum in se motum malæ voluntatis admitteret.*

Se poi in Cristo non fu capacità alcuna di peccare, per necessaria conseguenza deve dedursi, che in lui mai non ebbe luogo ombra di colpa, o difetto benchè leggiero, come empiamente alcuni Eretici ardirono di attribuirgli; asserendo espressamente le divine Scritture esser egli quel sommo sempiterno Sacerdote, che non hà bisogno di offerir per sè stesso sacrifizio di espiazione, perchè da ogni macchia immune. *Talis decebat*, così S. Paolo agli Ebrei *c. 7. v. 26. ut nobis esset pontifex Sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, et excelsior Cœlis factus, qui non habet necessitatem quotidie, quemadmodum sacerdotes, prius pro suis delictis hostias offerre.* E. S. Giovanni *ep. 1. c. 3. v. 5. Scitis, quia ille apparuit, ut peccata nostra tolleret, et peccatum in eo non est.* E però Cristo medesimo, come riferisce lo stesso Evangelista *c. 8. v. 46.* sfidava i suoi avversarj a convincerlo di qualche colpa. *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Se adunque in Croce moribondo esclamò di essere stato abbandonato

dal Padre, non fu espressione indicante disperazione, ma umile preghiera dell' afflitta umanità, nella cui parte inferiore non lasciava, che si diffondesse alcun conforto, mentre era oppressa da tante pene; in quella stessa maniera, che diceva nel testo: *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste*. E ciò fu, come osserva S. Epifanio *Hær. 69. n. 64.* per dimostrare la verità dell' assunta natura umana, che realmente pativa. *Ut incarnationem non specie dumtaxat adumbratam, sed reipsa, vereque administratam fuisse discamus*. Parimente quando disse l' Apostolo nella *2. ai Cor. c. 3. v. 21.* Cristo *peccatum fecisse*, non altro vuol dire, se non che esso fu il sacrifizio offerto al Padre per la espiazion del peccato; poichè avendo immediatamente avanti detto, che *non noverat peccatum*, e subito soggiunto, che questo fu, *ut nos efficeremur justitia Dei in ipso*; non può il *peccatum fecit* intendersi se non figuratamente nel senso esposto, e però è manifestamente falsa, ed empia qualunque contraria interpetrazione.

La felice impotenza però in cui era l'anima sacratissima di Gesù Cristo di peccare, non la privava in verun conto della prerogativa del libero arbitrio, ma anzi la rendeva più sublime e perfetta. Nè per rimanerne convinti altro ricercasi, se non in primo luogo scorrere le divine Scritture, nelle quali si attribuisce a Cristo il merito della Redenzione del genere umano. Nell' Epistola agli Ebrei *cap. 5. v. 9. Consumatus*, dicesi, *factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ*. In quella ai Filippesi, *c. 2. v. 8.* e *9. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem.... propter quod et Deus exaltavit illum*; e lo stesso ripetesi in altri luoghi. Ora senza libertà non si dà merito. Dunque se Cristo meritò, la sua volontà fu libera perfettamente.

A questi possono aggiungersi tutti que' passi, in cui espressamente si dice aver egli incontrata la passione, e la morte per elezione sua propria, come quel d'Isaia *c. 53. v. 7. Oblatus est, quia ipse voluit*; e quel di S. Giovanni *c. 10. v. 17.* in cui Cristo stesso protestò: *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam, nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso*. Ora se in lui non fosse stato perfetto il libero arbitrio, sarebbe stato un operar necessario, e per conseguenza non sarebbe vero quanto negli accennati testi si esprime.

Lo stesso insegnano i Padri. S. Giovan Grisostomo *Hom. 28. in Epistolam ad Hebr.* commentando quelle parole *c. 12. v. 2.* Qui proposito sibi gaudio, sustinuit Crucem: *Hoc est*, dice, *licebat ei nihil pati, si voluisset... erat ergo ei promptum, si voluisset non venire ad crucem*. S. Agostino nel *Lib. de Nat. et Grat. c. 24. Illi etiam nasci potestas misericordiæ, non conditio naturæ fuit; sic etiam mortuus est potestate; et hoc est prætium nostrum quo*

nos a morte redimeret. E nel *Lib. 4. de Trin. c. 13. Qui posset non mori, si nollet, procul dubio quia voluit, mortuus est.* E così gli altri.

Ed anche la ragione lo persuade. Imperciocchè abbiamo altrove dimostrato che la facoltà di eleggere uno de' due contrarj, cioè il bene, o il male, è imperfezione della umana volontà, la quale come defettibile può discostarsi dalla regola del retto, nè appartiene all' essenza della libertà, la quale puramente consiste nella esenzione dalla necessità, e nel potere con indifferenza scegliere uno degli estremi contraddittorj, cioè operare questo, o quello, o sospendere la propria operazione. Così opera Iddio, in cui, come si è veduto altrove, ritrovasi con tutta la pienissima perfezione la libertà, e così operano i comprensori. Ora l' impeccabilità toglieva bensì alla volontà creata di Cristo il potere discostarsi dalla regola eterna del giusto, ma non la determinava alla necessità di operare; poteva tra' mezzi scegliere il più opportuno, poteva operare, e sospendere l'operazione quando lo giudicava conveniente. Dunque l' impeccabilità perfezionava il suo libero arbitrio col levarne il difettoso, non lo distruggeva quanto a ciò, che importa di suo essenziale costitutivo.

Ma se ciò è vero, dirà taluno; dunque Cristo necessariamente morì; perchè non poteva, come impeccabile, opporsi al precetto del Padre col non volere morire, che sarebbe stato difetto.

Acciò avesse luogo una tale difficoltà, converrebbe prima dimostrare, che il precetto imposto dal Padre a Cristo di redimere con la sua morte il genere umano fosse così assoluto, che non lasciasse luogo a non potere nemmeno domandare dispensa. Poichè se questo potere non venga escluso, resta intatta la libertà nello incontrare la morte che avrebbe assolutamente potuto con la dispensa evitare, e si salva l' impeccabilità, perchè il chiedere dispensa per giusto motivo non è trasgressione. Ora tale fu il precetto Paterno. Imperciocchè essendo Cristo figlio naturale di Dio, anche come sussistente nella umana natura, il volere del Padre era anche suo volere.

La morte per altro non era l'unico mezzo per salvare gli uomini; ma si prescelse tra gl'infiniti come il giudicato più conveniente; liberamente adunque dal figlio si elesse la morte nell' assunta umanità.

Parimente la volontà creata siccome diretta dalla persona del Verbo, vedendosi proposta la morte come mezzo tra gli altri più conveniente, liberamente questa accettò, e rigettò gli altri; pronta però ad accettare anche gli altri, se come più convenienti le fossero stati rappresentati, e il rigettarla sarebbe stato abuso, non esercizio lodevole della libertà, la quale deve sempre esser diretta dalla retta ragione. Dunque essa pure liberamente l'accettò, e per conseguenza non necessariamente morì.

Conferma con chiarezza la risposta Cristo medesimo in S. Matteo *c. 26. v. 53.* ove parlando a S. Pietro, che avea intrapreso a difenderlo con le armi alla mano dagli sgherri, che volevano catturarlo, espressamente indica, che aveva la libertà di chiedere al Padre la sua liberazione. *An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Ma che per l'adempimento delle scritture non lo giudicava conveniente. *Quomodo ergo implebuntur Scripturæ, quia sic oportet fieri?* Se adunque poteva chiedere la liberazione, il precetto del Padre non era così assoluto, che escludesse la libera accettazio ne di Cristo, e Cristo lo accettò con la sua creata volontà, perchè come mezzo più degli altri convenienti alla salute degli uomini le fu proposto.

CAPITOLO XI.

Il Verbo assunse la umana natura a sussistere nella sua propria sussistenza; e però Cristo fu una sola Persona vero Dio, e vero Uomo, e Maria sua Madre, fu, e deve dirsi vera Madre di Dio.

Dalla unione dell'anima ragionevole con la carne umana formasi quella spezie di sostanza, che chiamasi natura umana, e questa divenendo in ogni individuo singolare, incomunicabile ad ogni altro soggetto, e sussistendo, e operando da sè medesima, e contenendo tutto ciò che all'uomo naturalmente appartiene, dicesi una persona. Avendo pertanto il divin Verbo assunta la umana natura quanto alle sue parti essenziali, l'anima, cioè e il corpo nella finora esposta maniera, resta a vedere, se la unione della stessa natura considerata come un tutto, sia stata da lui assunta come sussistente in sè medesima, sicchè abbia assunta non la natura umana soltanto di Cristo, ma la stessa creata sussistenza, o persona, onde esso fosse un composto di due persone divina, e umana, e per conseguenza due Cristi, oppure abbia solamente assunta l'umanità, e resa un individuo sussistente con la sua sussistenza divina, di modo che sieno bensì due nature distinte, ma una sola Ipostasi, o Persona e un solo Cristo Dio, ed Uomo.

Ora la Cattolica Religione ha sempre insegnato, ed insegna qual dogma fondamentale, che nel medesimo istante, in cui si formò nel seno purissimo di Maria il corpo del Redentore, e in lui s' infuse l'anima, in vece di divenire un individuo della umana natura, come naturalmente dovea succedere, sussistente in sè stesso, il Verbo con la sua propria sussistenza subentrò, e lo rese un individuo sussistente nella sua propria persona, dando a quel composto tutto quello che in modo infinitamente più per-

fetto, che avrebbe avuto dalla sussistenza creata, che naturalmente gli competeva; onde da quell' indivisibile istante Cristo fu Dio, ed uomo perfetto, avente cioè in sè due nature distinte, ma una sola persona. In quella guisa per nostro modo d' intendere, che due rami, uno de' quali sia naturale, l' altro innestato sul tronco stesso, sono tra sè distinti, ma ricevono lo stesso influsso da lui, e in lui sussistono, e sono, dicesi, la stessa pianta.

Non fu adunque una tale unione o fisica come di due parti essenziali componenti una terza natura, come l' anima si unisce al corpo per formar l' uomo. Non fu una unione morale relativa, e di effetto, che importasse una semplice consonanza d'inclinazioni, come apparisce tra due sinceri amici. Non unione di mera assistenza, come gli Angeli assumono qualche corpo. Non unione di efficacia, in quanto ricevesi la conservazione nell' essere, e l' energia per operare, come da Dio esercitasi rispetto a tutte le cose. Non mistica, o spirituale, com' è quella che ritrovasi tra i fedeli e il loro Capo invisibile per la grazia. Non di sola presenza, e inabitazione speciale, come dicesi risedere Dio nell' anima giusta come in suo Tempio. Non finalmente unione essenziale, come sussistono le Tre divine Persone in una sola indivisa natura: ma fu union personale, cioè come abbiam detto, unione di due nature rimanenti tra sè distinte a sussistere nella stessa divina Persona.

Così esposto il Cattolico dogma, innumerabili per dir così sono, e tutti invitti, gli argomenti, che lo dimostrano. E primieramente concorrono in sua conferma tutti quelli, che da noi furono di sopra addotti *cap. 3. e 4.* per dimostrare essere Gesù Nazareno vero figlio di Dio all' eterno Padre consustanziale. Imperciocchè se in lui fossero state due persone, cioè la divina, una sola sarebbe stata figlio naturale, e l' altra, cioè l' umana, sarebbe stata puramente adottiva, e però non potrebbe dirsi assolutamente Cristo è figlio naturale di Dio. Ma lasciati questi da parte, rechiamone i più diretti.

Niuno di sana mente può dubitare essere in Cristo una sola divina persona sussistente in due distinte nature, qualora senza restrizione di lui si dica essere il solo, per cui sono fatte tutte le cose; imperciocchè ammessa la moltiplicità delle persone, non sarebbe più un solo, ma due, e alla persona umana non potrebbe attribuirsi l' onnipotenza. Ora l' Apostolo nella 1. ai Corinti *c. 8. v. 6.* chiama Gesù un solo, come solo è il Dio Padre, e gli attribuisce assolutamente senza distinzione lo stesso potere: *Unus Deus, Pater ex quo omnia, et nos in illum: Unus Dominus, Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum*, e per altro non parla di Cristo come Verbo secondo la sola divinità, ma come era realmente in tutto l' essere suo, per cui solo gli compete-

va il nome di Gesù Cristo. Dunque secondo l' Apostolo in lui erano due nature, ma una sola persona.

Di più. Lo stesso S. Paolo nella *cit. Lett. c. 2. v. 8.*, dice, che se i Principi di questo secolo avessero inteso il Mistero che predicava *Si cognovissent*, non avrebbero Crocifisso il Signor della gloria *nunquam Dominum Gloriæ crucifixissent.* Il Crocifisso adunque fu il Signor della gloria. Ma come potrebbe ciò essere, se lo avessero crocifisso solo secondo l' umanità sussistente nella umana persona, poichè sotto un tal riguardo certamente non non era il Signor della gloria? Dunque perchè sia vera una tale asserzione, non altro resta, se non che in Cristo fosse una sola persona Divina, per cui essendo il Signor della gloria, dicesi crocifisso per ragione della umana natura che avea assunta nella sua istessa persona.

Finalmente, per lasciare gli altri, il Principe degli Apostoli rispondendo alla interrogazione di Cristo, con cui ricercava qual fosse il loro parere circa la qualità di sua persona, disse, *Matt. c. 16. v. 16. Tu es Christus Filius Dei vivi.* Dove egli è evidente, che parlava di Cristo e secondo quello che appariva agli occhi, e secondo quello che la sola fede poteva discernere. Ma se non fosse stata una sola persona divina sussistente nelle due nature, ma due persone, come avrebbe potuto dire *Tu es* pronome che sempre dirigesi alla persona, e sarebbe stata falsa la sua confessione, perchè certo secondo la umana persona non poteva essere figlio naturale di Dio. E Gesù Cristo infallibile verità in vece di approvarla, avrebbe dovuto correggerla, insegnandogli che secondo la sola persona divina era figlio di Dio, non secondo l' umana. Eppure la confermò, e altamente lodolla, come perfettamente conforme alla verità. E le stesse parole da lui soggiunte il confermano. Poichè dicendo *Beatus es Simon Bar-Jona, quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in Cœlis est;* fu lo stesso, che dire, quantunque ciò che in me si vede, sia la pura umanità, e comparisca un semplice uomo, il vero però si è che in me ritrovasi ancora un esser divino, per cui sono vero figlio del Padre Celeste; nè mai avrebbe chiamato Dio suo Padre con espressione illimitata, se due in lui state fossero le persone.

Alle Scritture fanno eco i Padri. S. Ignazio Martire nella sua a quelli di Efeso *n. 18. Convenitis*, dice, *in una fide, et in uno Jesu Christo secundum carnem ex genere Davidis, filio hominis, et filio Dei.* Se uno solo è il figlio dell' uomo, e il figlio di Dio; era adunque una sola persona che avea tali caratteri per ragione delle due nature in sè sussistenti. Più chiaro Santo Attanasio *nel Lib. de Incarnat. Verbi: Homo una persona, et unum animal est ex spiritu, et carne compositum, ad cujus*

similitudinem intelligendam est Christum unam esse personam, et non duas. E per lasciare gli altri, Sant' Agostino *tract.* 49. *in Joan. Anima, et Caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus est.* Nulla può bramarsi di più preciso.

Quindi il Concilio Efesino l' anno 431. definì lo stesso dogma approvando gli Anatematismi di S. Cirillo contra Nestorio; il secondo de' quali era in questi termini concepito. *Si quis non confitetur Dei Patris Vrbum carni secundum hypostasim unitum, unumque .... esse Christum, eumdem nimirum Deum simul, et hominem; anathema sit.* E il Terzo. *Si quis in uno Christo post unionem dividit hypostases, eaque dumtaxat conjunctione easdem inter se nectit, quæ et secundum dignitatem, hoc est auctoritatem, vel potestatem, et non in ea potius, quæ est secundum naturalem unionem; anathema sit.* Il che fu confermato e dal Concilio Calcedonese nell' anno 451. nella professione della Fede, e dal secondo di Costantinopoli l'anno 553. *collat. 8.*

Aggiungiamo a tutto ciò anche le ragioni dedotte però da' precitati principj; 27. ne produce l' Angelico nel *Lib. 4. Cont. Gen. c. 34.*, noi per brevità ci contenteremo solo di alcune. Quando le divine Scritture attribuiscono al Verbo l' Incarnazione, gliela attribuiscono come era propria della sola persona di lui, e non conveniente nè al Padre, nè allo Spirito Santo *Verbum caro factum est*, dice S. Giovanni *c. 1.* Ora se questo incarnarsi non fosse stato un assumere l' umanità a sussistere nella sua persona, ma una pura inabitazione, per quanto speciale immaginare si possa o per grazia, o per assistenza, o per affetto, o in qualsivoglia altra forma, non sarebbe più incarnazione propria del solo Verbo, imperciocchè una tale inabitazione è comune a tutta la Trinità, essendo un effetto esterno, che da tutte tre le divine persone inseparabilmente producesi; onde Cristo disse in S. Giovanni *c. 14. v. 23.* del giusto, che *Pater meus diliget eum, et ad eum venienus, et mansionem apud eum faciemus.*

Dunque dovrebbe dirsi tutta la Trinità incarnata, e non il solo Verbo. Anzi se a qualche persona divina dovesse attribuirsi la Incarcazione presa in tal' erroneo sentimento, piuttosto allo Spirito Santo, che al Verbo dovrebbe ascriversi, mentre a lui per appropriazione si attribuisce l' inabitazione per grazia, e per amore. L' incarnazione adunque importa qualche cosa di più della semplice morale unione, o inabitazione. Ora niun' altra può ritrovarsene, se non la personale, poichè con questa sola diviene propria del Verbo ad esclusione delle altre divine Persone, mentre essendo la sussistenza relativa del figlio solo propria di lui, e con essa terminando, e rendendo sussistente la umana natura, costituisce una sola persona. Dunque la unione fatta nella Incarnazione fu fatta nella persona, e per conseguenza in Cristo sono due nature distinte, ma una sola persona, cioè la divina del Verbo.

In secondo luogo. Quando dicesi, che una cosa si fa un' altra, diviene la cosa che si fa; quando per esempio un soggetto di nero si fa bianco, realmente diviene bianco, di modo che con tutta verità si dice, il tal soggetto è bianco. Ora il Verbo dicesi nelle Scritture fatto uomo. Ma per divenir egli uomo non vi era altro mezzo, che o il trasformarsi nella natura umana, o assumere questa a sussistere nella sua propria persona. Il primo è impossibile, siccome è a Dio impossibile qualsivoglia mutazione. Dunque se il Verbo si è fatto carne, lo fece nella predetta altra maniera; e però Cristo è una sola persona sussistente in due nature, e con tutta verità di lui dicesi essere il Dio-Uomo. Il che sarebbe falso, se fossero due persone, poichè essendo tra sè distinte, e perfettamente sussistenti in sè stesse, non può più l' una divenire l'altra, e per conseguenza siccome non può dirsi che Pietro siasi fatto Paolo, per quanto intrinseca sia l'unione della volontà e del cuore; così non potrebbe dirsi, che il Verbo si è fatto uomo.

Per ultimo. Se in Cristo fossero due Persone divina, e umana, nè con l' una, nè con l'altra avrebbe potuto eseguire la Redenzione del mondo nella maniera che erasi stabilita, cioè, che dovesse eseguirsi con l'offerire a Dio offeso un' adequata soddisfazione in tutto rigor di giustizia con la Passione, e morte di un soggetto di merito infinito. Imperciocchè la Persona divina era impassibile; la persona umana sarebbe stata una semplice creatura, e però infinitamente inferiore alla Maestà dell' offeso. La prima era incapace di acquistar merito; la seconda non poteva dare alle sue azioni un merito corrispondente al bisogno: dunque non sarebbesi eseguita la Redenzione. Ora secondo le Scritture Cristo è il vero Redentore del mondo, che col suo Sangue, e con la sua morte soddisfece non solo in tutto rigor di giustizia, ma con sovrabbondanza a Dio offeso, come a suo luogo vedremo; dunque in lui fu una sola Persona divina, che operando con l' assunta umanità fece, che le azioni di lei fossero di un valor infinito. Dall'essere poi in Cristo una sola divina Persona ne segue per natural conseguenza che la Gran Vergine, che per opera dello Spirito Santo lo concepì, non già solo Madre di Cristo, ma vera Madre di Dio debba credersi, e confessarsi. Di fatto Isaja *c. 7. v. 14.* prenunziando l' ammirabile concepimento, disse, che *Virgo concipiet, et pariet filium*, e che questi sarebbe l' Emmanuele, *et vocabitur nomen ejus Emmanuel*, che vuol dire, *Nobiscum Deus*. Ora se il Figlio era Dio, se la Vergine veramente lo concepì, e lo partorì; dunque concepì, e partorì un Figlio Uomo-Dio, e per conseguenza fu vera Madre di Dio. L' Angelo parimente annunziando alla stessa in S. Luca *c. 1. v. 25.* la qualità di colui che dovea partorire, le disse che sarebbe Figlio di Dio: *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei;* il soggetto adunque, che

partorì, era Dio: come adunque non diveniva sua vera Genitrice? Finalmente l' Apostolo scrivendo ai Galati *c. 4. v. 4.* dice, che *misit Deus filium suum factum ex muliere*. Ora che vuol dir ciò? Senonchè lo stesso Figlio di Dio aveva nel seno della donna assunto un nuovo stato datogli dalla Madre stessa col somministrar la materia alla formazion del suo corpo, poichè in altra maniera non poteva dirsi fatto di donna. Siccome adunque tutte le altre donne sono vere Madri di quelli che nelle loro viscere si concepiscono; anche Maria avendo dato col suo Sangue la materia del corpo di Cristo, fu vera Madre di lui. Le altre sono vere Madri dell' uomo, perchè concepiscono, partoriscono una umanità sussistente in sè stessa; Maria adunque sarà vera Madre di Dio, perchè partorì l' umanità sussistente nella persona del Verbo.

Fu poi de' Padri tutti circa un tal punto sì costante la Tradizione, che S. Cirillo nel libro *de Recta fide ad Regin. n. 9.* chiama il nome di *Deipara* dato alla Vergine, espressione famigliare a tutti gli antichi: *Vocem hanc Deipara, Veteribus Patribus quorum sanctimoniam, et fidei integritatem admiramur, nec non omnibus, qui eos deinceps hucusque sequuti sunt per universum, ut ita dicam, terrarum orbem familiarem esse*, come lo dimostra adducendo i loro testi particolari.

Nè solo i Padri separatamente, ma la Chiesa Universale adunata nel Concilio Efesino approvò, e fece suo il primo anatematismo dello stesso S. Cirillo, con cui si fulmina l'anatema contro di chi alla Gran Vergine negasse una tale prerogativa. *Si quis non confitetur Emmanuelem vere Deum esse, et ob id Sanctam Virginem Deiparam (genuit enim illa Incarnatum Dei Patris Verbum secundum carnem) anathema sit.*

Argomentiamo finalmente anche con la ragione. Intanto, dice lo Angelico *3. p. q. 35. a. 4.*, non potrebbe dirsi Maria Madre di Dio, se non o perchè avesse concepito Cristo secondo l' umanità, avanti che fosse assunta dalla persona del Verbo, o perchè l'umanità medesima non fosse stata mai dal Verbo assunta. Ora nè l'uno, nè l'altro può dirsi senza eresia; non il primo, poichè nel primo istante, in cui fu formata l' umanità di Cristo, fu anche unita alla persona del Verbo, e principiò subito a sussistere in lei medesima. Non il secondo; perchè distrugge intieramente il Mistero della Incarnazione, non essendo più in tal ipotesi Cristo un Dio Incarnato, ma due persone distinte, contro a quanto abbiamo già dimostrato. Se adunque il soggetto concepito da Maria fu l'umanità sussistente nella persona del Verbo, non può in verun conto negarsele il titolo di vera Madre di Dio.

In secondo luogo i Giudei condannarono Cristo alla morte come bestemmiatore, perchè spacciavasi per vero Figlio di Dio; ora egli era il Figlio di Maria; dunque una delle due; o Cristo era ve-

ro Dio, e per conseguenza anche Maria era vera Madre di lui per ragione della assunta umanità; o giustamente i Giudei condannarono Cristo; questo contiene una empietà la più orrenda che possa fingersi da una mente piucchè diabolica; dunque resta con tutta l'evidenza conchiuso essere Maria veramente Deipara, o Genitrice di Dio.

Quantunque contra il dogma finora esposto, e difeso abbiano tutti coloro combattuto, i quali impugnarono la Divinità di Gesù Cristo, degradandolo alla semplice condizione di puro uomo; quegli però, che in modo particolare dichiarossi suo nemico, e formò una Setta dalle altre distinta, che pose in confusione tutta la Chiesa, si fu Nestorio nativo di Germanicia nella Siria, che di Monaco fatto Sacerdote in Antiochia, e nel 427. assunto alla Cattedra di Costantinopoli, lo stesso primo anno del suo Vescovato principiò a vomitare il veleno della sua eresia (1). Ma per non parere di convenire cogli eretici suoi predecessori, negando a Cristo apertamente la Divinità, credè di ricuoprire le sue bestemmie col

---

(1) La divinità e la umanità di Gesù Cristo furono da uomini empj combattute in tutt' i secoli, precedenti a Nesturio. Contra la divinità si scatenarono nel primo secolo *Ebione* e *Cerinto*, e questi servirono di stimolo a' Vescovi dell' Asia di premurare S. Giovanni a confutarli. Ciò egli eseguì con la Scrittura del Vangelo, *Teodoto Coriario* nel secondo, *Paolo Samosateno* nel terzo, *Fotino*, *Ario*, i *Semiariani* nel quarto secolo fecero la stessa cosa. Contra la umanità poi di G. C. si scagliarono nel primo secolo *Saturnino*, nel secondo i *Gnostici* e *Valentino*, nel terzo *Apelle*, ed i *Manichei*. Leggansi le Storie breviate di costoro in Van-Ranst *Hist. hæreticor. et hæres.* Nestorio nel quinto secolo adottò l' empietà di tutti.

Nestorio, nato in Germanicia nella Siria, era Monaco di professione. Il pallor del volto, la dimagrezza del corpo, il portamento pensieroso unito ad una affettata gravità gli conciliavano rispetto presso il volgo; ma tali pelli di armellino mascheravano un lupo furibondo. Come che con la eloquenza si avea acquistata l'ammirazione di Teodosio il Giovane, questo Imperatore chiamòllo alla sede Patriarcale di Costantinopoli l' anno 428, in occasione che il Clero diviso, dopo la morte di Sisinnio, non conveniva nella elezione del Patriarca, chi volendo Proclo, e chi Filippo. Nestorio montato sul Trono Patriarcale, si smascherò scagliandosi contra Gesù Cristo, e la sua Madre. Ecco come gli Eresiografi espongono i due Supremi Capi della Eresia Nestoriana. I. dicono i Nestoriani con Nestorio: *Duplicem esse in Christo personam, divinam et humanam.* II. *Beatissimam semper Virginem Mariam non esse nuncupandam Matrem Dei, sed Matrem Christi, non Deiparam, sed Christiparam, non* Theotocon, *sed* Christotocon.

S. Cirillo Alessandrino, comandato da Celestino I. Pontefice, in cui nome presedette nel Concilio di Efeso, (terzo nella serie de' Generali) tenuto lo anno 431. (S. Agostino era morto l'anno prima), fu il primo battagliere contra l' Eresia Nestoriana, condannata co' suoi dodici anatematismi. Nestorio, condannato, fu mandato in esilio ad Oasio nella Libia, dove l' anno 440. morì, essendogli da' vermi corrosa la lingua. Questo cenno d'istoria basta, onde stuzzicar l' appetito di leggerla distesa. *Leg. Natal. Aless. Sec.* 5.

dire non essere, nè doversi chiamare Maria Madre di Dio, ma soltanto Madre di Cristo, il quale poteva dirsi Dio perchè unito per grazia singolare, per affetto, e conformità speciale di volere alla persona del Verbo, che in lui abitava come in suo Tempio, e di cui l' umanità era istromento per operare le opere maravigliose; il che poi alla fine altro non era, che un asserire essere in Cristo due persone distinte, cioè quella del Verbo, e quella di uomo, e per conseguenza la prima essere Figlio naturale di Dio, ma l' altra essere solo Figlio natural di Maria. *Confitemur*, ecco l' Articolo del Simbolo Nestoriano, come fu esposto nell' Azione 6. al Concilio di Efeso: *Confitemur Verbum hominem secundum naturam perfectam ex humana carne, et anima rationali consistentem assumpsisse. .. Quem secundum nostram naturam, nobisque similem hominem existentem Spiritus Sanctus virtute in utero Virginis formatum inexplicabili quodammodo sibi conjunxit.* Fu adunque secondo loro formato nel sen di Maria un perfetto supposto, o persona umana, e questa si unì alla persona del Verbo, e però erano due Cristi. Ma no, soggiungevano, *neque duos filios, aut duos Dominos inducimus; quandoquidem unus tantum est per essentiam filius, nempe Deus Verbum Filius Patris unigenitus, cui conjunctus est hic, et Deitatis comparticeps, consors etiam est appellationis, et honoris filii.* Per quanto adunque procurassero con le ciarle d' inorpellare l'errore, manifestamente appariva non essere secondo loro Cristo uomo vero Figlio di Dio, ma una persona distinta, e solo moralmente, non personalmente unita al Verbo.

Ma come provava costui bestemmia così spaceata? Primieramente allegava molti testi delle divine Scritture, in cui ora si chiama il corpo, e l'umanità di Cristo Tempio di Dio *Solvite templum hoc. Joan. c. 2. v. 19.* Ora si dice Cristo fatto a somiglianza degli altri uomini, e vero uomo *Factus in similitudinem hominum, et habitu inventus ut homo. Ad Philipp. c. 2. v. 7.* Se adunque era vero uomo, per sè sussisteva, e però era una persona realmente umana, come sono gli altri uomini; ora si esprime la sua pura conformità di volere. *Qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum, quia ego, quæ placita sunt ei facio semper*, e altre di somigliante tenore.

Bisogna bene, che la cecità fosse giunta al suo colmo, quando credeva di abbattere con tali argomenti la Cattolica Verità. Imperciocchè basta leggere i testi intieri per vedervi anzi confutato non confermato l'errore. Di fatto il primo adducesi fuor di proposito, poichè ivi non parlasi se non del Corpo di Cristo, che dovea con la morte separarsi dall'anima: *Ille autem dicebat*, così lo Evangelista *v. 21. de templo corporis sui.* Ma il Verbo non abitava in Cristo secondo Nestorio se non per la grazia, e il corpo

non è soggetto capace della medesima, ma l'anima sola; dunque nulla giova al suo intento. Ma dico anzi, che prova l'opposto. Imperciocchè anche dato, che si voglia prendere tutto il composto umano di anima, e di corpo, se questo non fosse stato personalmente al Verbo unito, come poteva Cristo soggiungere, *et in tribus diebus excitabo illud?* Per parlare coerentemente alla Nestoriana, dovea dire. *et in tribus diebus excitabit illud*, quegli cioè che vi abita; poichè il risuscitare i morti è opera solo dell'Onnipotente, e Cristo se non fosse stato una persona Divina, non poteva attribuirsi con tanta franchezza, e assolutamente un tal potere; se lo attribuì; dunque il testo prova essere egli una persona sola, e Divina.

Ottimamente poi disse S. Paolo, essersi il Verbo Incarnato fatto simile agli uomini, sì perchè assunse la umana natura con tutte le naturali sue proprietà, ed anche infermità, che non includevano colpa; sì perchè nel suo esterno non compariva, se non un uomo simile agli altri. Ma perchè fosse un uomo perfetto non era necessario che sussistesse in sè stesso con la creata personalità; ma che sussistesse individualmente in una persona. Ora questa era quella del Verbo, che faceva di quella le veci; il che non solo nulla derogava alla perfezione della umana natura, ma anzi le dava una perfezione infinita, mentre la rendeva una Umanità in certo modo divinizzata.

Che se si volesse, che la voce *habitu* significasse vestimento, quasichè l'Umanità sia stata una veste della persona del Verbo, ancora nulla conchiude. Imperciocchè, riflette S. Giovanni Damasceno *lib. 3. de Fid. Orthod. cap. 26.* Non è necessario, che le similitudini sieno per ogni parte esatte, principalmente quando trattasi de' sovrannaturali Misterj. *Non est necesse omnifariam, et indefective similari exempla. Quod enim est in omnibus simile, idem utique est, et non exemplum, et maxime in Divinis.* Quando adunque, soggiunge l'Angelico *3. p. q. 2. a. 6. ad 1.* si rassomiglia la umana natura in Cristo alla veste, non vuol già indicarsi, che siccome la veste accidentalmente si unisce alla persona vestita, così accidentalmente siasi l'umanità unita al Verbo. Ma vuol dire, che siccome per mezzo della veste si vede l'uomo, così per mezzo della natura umana si rese il Verbo visibile; e siccome la veste unendosi alla persona si muta, perchè si adatta alla medesima, che in sè sussiste sempre la stessa; così unendosi la umana natura alla persona del Verbo, incorse il cangiamento felice di non sussistere con sussistenza creata, ma increata, e Divina, restando il Verbo sempre immutabile in sè medesimo.

Finalmente le parole addotte di Cristo, non hanno altro senso, se non che, non potendosi ritrovare una persona Divina senza le altre, sussistendo tutte nella stessa indivisa natura, così

egli non era solo, ma in lui era anche il Padre, il quale non solo santificava la sua umanità con la grazia, ma ritrovavasi con la persona, per ragione della Divina natura. *Non creditis*, disse egli stesso all'Apostolo S. Filippo *Joan. 14. v. 10.* e agli altri: *Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est?... Pater in me manens ipse facit opera.* E per conseguenza provano tutto l'opposto di quello, che pretendeva Nestorio, mentre Cristo voleva con tal forma di parlare dar ad intendere la sua Divinità. Confermasi la nostra esposizione dal contesto: imperciocchè avendolo i Giudei *v. 15.* interrogato chi egli si fosse. *Tu qui es?* Rispose, *Principium, qui et loquor vobis*, e nel *v. 42. Ego ex Deo processi, et veni*, e *v. 58. Antequam Abrahm fieret, ego sum.* Chi mai sarà così cieco, che non veda in tutte queste espressioni una persona Divina che parla? Certo un semplice uomo, come lo voleva Nestorio, non poteva dire, di essere il principio di tutte le cose, che procedendo da Dio era venuto al mondo, nè che esisteva prima di Abramo. Dunque se in tutto il capo parla della sua Divinità, anche le citate parole dell'Avversario, devono intendersi relativamente alla medesima, altrimenti farebbero un senso assurdo.

Ma soggiungevano i Nestoriani. Se Cristo era una sola persona Divina, potrebbe dirsi, che Iddio ha patito, ed è morto, e per conseguenza, che la Divinità ha patito, ed è morta; e non si sarebbero condannati i Monaci della Scizia, perchè dicevano, che uno della Trinità avea patito.

Insulsissima opposizione. Le predette denominazioni non convengono al Verbo per ragione della divina natura impassibile, ed immortale, ma per ragione della umana, che in lui sussisteva; essendo pertanto questa passibile, e mortale, con tutta ragione, dicesi, che la persona per motivo di lei ha patito, ed è morta, mentre la azioni, e passioni si attribuiscono sempre a tutto il supposto.

Dal che ne segue potersi bensì dire, che Iddio è morto, ma non che la Divinità è morta, perchè in tal caso non si prende la persona sussistente nella umana natura, ma la natura Divina considerata in sè stessa, diversa affatto, non che distinta rimasta dalla umana anche dopo l'Incarnazione. Ma di ciò parleremo in altro luogo.

Quanto poi alla proposizione *Unus de Trinitate passus*, nulla contiene, che non sia ortodosso, nè i Monaci che la inventarono furono condannati, perchè professassero alcuno errore, ma perchè essendo una espressione inusitata dava motivo a dissensioni e litigj; e molto più perchè pretendevano con insolente temerità che essa dovesse aggiungersi alla definizione del Concilio di Calcedonia, quasi che senza di lei, fosse quella mancante, ed im-

perfetta. Fu adunque condannata la temeraria presunzione, e comandato il silenzio per evitare le discordie, ma non il senso, che fu dopo approvato dal II. Concilio di Costantinopoli *can. 4*, e *5.*, e dal Sommo Pontefice Giovanni II. nella sua lettera a Giustiniano, in cui e loda l' Imperatore, che l' approva; e condanna i Monaci Acemeti (1) che la rigettavano.

Perchè, replicavano i Nestoriani, Maria potesse dirsi Madre di Dio, avrebbe dovuto concepire, e partorire la Divinità, il che è impossibile alla creatura. Dovea in oltre essere consustanziale al figlio; ma non fu consustanziale quanto alla natura Divina, ma solo quanto alla umana; dunque non fu Madre di Dio. E tanto è ciò vero, che l' Apostolo nell' *epist.* ai Romani *cap. 1. v. 4.* parlando di Cristo dice, che *factus est ei ex semine David secundum carnem, qui predestinatus est filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis;* il che non può intendersi di una persona Divina. Dunque Maria fu bensì Madre di Cristo, ma non Madre di Dio.

Sofismi miserabili. E quanto al primo. Se io argomentassi così: Perchè una Donna sia Madre di un figlio uomo, deve concepire, e partorire l' anima ragionevole, come parte principale componente la umana natura? questo non è possibile; dunque niuna Donna è vera Madre del figlio suo. Mi si risponderebbe essere falsa la mia prima proposizione. Perchè il concepimento, e il parto importando la produzione di un corpo umano animato, e di un uomo nella sua natura perfetto, necessariamente ne segue, che la Madre, che lo mette alla luce, debba dirsi Madre di tutto l'uomo, benchè l' anima non si generi, ma sia creata. Diremo adunque noi lo stesso nel caso nostro. Maria concepì, e partorì Cristo;

---

(1) L' Autore accenna due sorte di Monaci che circa l' anno *520* contrastavano per la proposizione *Unus de Trinitate crucifixus in carne*, essendo Pontefice Giovanni II, ed Imperatore Giustiniano. I primi, da' quali dicesi condannata la temerità ec. erano i Monaci Sciti. Costoro pretendevano doversi aggiugnere alla fede di Calcedonia la suddetta proposizione: ciò che non fu accordato comechè nova, sebbene il senso sia cattolico. Se si togliesse la parola *in carne*, il senso può diventare Eutichiano. Natale Alessandro, con vasta erudizione, prova contra il Baronio, l' ortodossia dei Monaci Sciti. *Leg. In hist. Eccl. S. c. VI. Diss. 2.*

Altri erano poi i Monaci detti *Acemeti*. Questa voce greca vale quanto *Insomnes*. Erano così detti, perchè, divisi in tre turme, l' una dopo l' altra e di giorno e di notte, senza interruzione cantavano le lodi a Dio. Gli *Acemeti* erano agli *Sciti* Antagonisti; ma quelli furono meritamente condannati da Giovanni II, come rilevasi da una lettera scritta da questo Pontefice all' Imperatore Giustiniano. Infatti i Monaci *Acemeti* passivamente negavano *Unum de Trinitate incarnatum, et carne passum et Beatam Mariam vere et proprie esse Dei Genitricem.* In che differivano da' Nestoriani? Legg. l' istesso *Nat.* Aless. *Sec. VI. Cap. 3. a. 4.*

ma questo Cristo era un individuo perfetto della natura umana, ma che non sussisteva con sussistenza creata, ma nella persona del Verbo; dunque Maria partorì un supposto Divino; dunque quantunque non abbia concepita, e partorita la Divinità, ha però concepito, e partorito un uomo Dio, e per conseguenza deve dirsi, e fu vera Madre di Dio.

Quanto al secondo, diciamo, che Maria fu consustanziale al suo figlio secondo la natura umana, di cui lo vestì; e perchè questa sussisteva nella persona Divina, dicesi propriamente Madre di Dio secondo la carne. Quindi nel Simbolo detto di S. Atanasio professa la Chiesa di credere Cristo esser Dio *ex substantia Patris ante sæcula genitus*, e però a lui perfettamente consustanziale, e uomo *ex substantia Matris in sæculo natus*, e però ad essa pure consustanziale. La consustanzialità adunque riguarda la natura che riceve dal Padre eterno, e quella che riceve dalla Madre terrena. Ma essendo la stessa persona, che in tutte due sussiste, *non duo, sed unus est Christus*, ed è lo stesso figlio dell' uno, e della altra, mentre con la generazione non si produce una sostanza generica, ed astratta, ma un individuo per sè medesimo sussistente.

Quanto poi al testo dell' Apostolo dimostra tutto il contrario di ciò che pretendono gli Avversarj. Primieramente dice, che l' Evangelio da lui predicato era quello, chè Dio avea promesso pei Profeti del suo Figlio, che si era fatto uomo. *De filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* Era adunque lo stesso figlio, che da esso nato eternamente, era nato anche temporalmente secondo la carne. Il *prædestinatus* adunque non può intendersi della gratuita predestinazione alla grazia, e alla gloria, come si è fatto delle ragionevoli creature; nè altro vuol dire, se non che fu decretato che dovesse dimostrarsi agli uomini nella assunta umanità per mezzo delle opere stupende, che era per operare per la santificazione del mondo, e però non disse *qui prædestinatus est filius Dei in spiritu sanctificationis;* ma *qui prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum*, che fu il compimento di tutti i misterj, e la base, su cui piantò la sua Chiesa. Cose tutte, che solo si verificano di una persona Divina, nè possono attribuirsi ad una semplice creatura.

Che se pure si volesse far competere a Cristo la Predestinazione secondo l' umanità, il senso dell' Apostolo è che *ab æterno* fu definito, che il Verbo assumesse la umana natura, e divenisse il Cristo, o sia l'uomo Dio, Messia promesso. *Recte quippe*, S. Agostino *tract. 105. in Joan. n. 8.*, *dicitur non prædestinatus secundum id, quod est Verbum Dei, Deus apud Deum. Ut quid enim prædestinaretur, cum jam esset quod erat, sine initio, sine termino sempiternus? Illud autem prædestinandum erat, quod non-*

dum erat, ut sic suo tempore fieret, quemadmodum ante omnia tempora prædestinatum erat, ut fieret. E lo stesso insegnasi dall' Angelico *3. p. q. 24. art. 1. ad 2.*

— Se Maria, replicava l'Eretico, potesse dirsi Madre di Dio, potrebbe anche dirsi Madre del Verbo eterno. Questa è una inconveniente espressione; poichè il Verbo è termine della Divina generazione; dunque anche l'altra deve rigettarsi.

E facile la risposta: quando dicesi Verbo eterno assolutamente s'intende la caratteristica proprietà della seconda persona, senza riguardo ad altra circostanza, e però sotto un tale aspetto importando il preciso suo procedere dal Padre Divino per via d'ineffabile generazione, non può darsegli altro principio di sua emanazione, se non il Genitore eterno. Ma quando dicesi Figlio di Dio, può avere relazione tanto al Padre Divino, quanto alla Madre terrena; mentre la qualità di figlio importa concepimento, e nascita, qualunque poi ella sia. Avendo adunque Maria concepito, e partorito un uomo, ma sussistente in una persona Divina, che era figlio di Dio, con tutta ragione dicesi Madre del figlio di Dio, e non deve dirsi Madre del Verbo eterno. Se però ad una tale espressione si aggiunga la clausola *secondo la carne*, dicendo Maria fu Madre del Verbo eterno secondo la carne, svanisce ogni irregolarità nella espressione, poichè chiaramente si esprime il senso, in cui fu Madre del Verbo eterno, vale a dire in quanto in lei assunse la umana natura.

Credevano finalmente i Nestoriani di farsi forti con l'autorità di alcuni Padri, i quali parlando di Cristo lo aveano chiamato *Uomo Deifero* come S. Basilio *serm. de Spir. S. ad Amphiloc.: Uomo Deificato, e Uomo Dominico*, come S. Atanasio in *Exposit. Fid.;* o asserito che *l' Uomo fu dal Verbo asunto*, come S. Ambrogio *Lib. 5. de Fid. c. 5.;* o essere l' Umanità di Cristo istromento della Divinità, come S. Atanasio *Lib. de Incarnat.*, o Tempio della divinità, come S. Gregorio Nisseno *Lib. 2. cont. Eunom.* o finalmente essere in Cristo due persone, come S. Giancrisostomo *Hom. 3. in Epistolam ad Hebræos.*

Ma che niun vantaggio possano ritrarre da somiglianti espressioni, chiunque a sangue freddo le esamini, chiaramente comprende. Imperciocchè, rifletteva saggiamente Leonzio Bisantino *Lib. 3. cont. Nestorianos*, non bisogna nella spiegazione de' testi, badare alle pure parole, ma al senso, e alla intenzione di chi le proferisce; potendosi benissimo con le stesse voci esprimere e la Cattolica verità, e l'empietà Nestoriana. Quindi attese le circostanze tutte, in cui i lodati Padri si servirono delle espressioni predette, evidentemente conchiudesi doversi tutte prendere come cattoliche ed ortodosse. Sì Cristo fu *Homo Deiferus*, perchè essendo l'umanità ipostaticamente unita al Verbo, era un uomo, che seco con-

giunta avea la Divinità, e giustamente lo chiaman uomo non perchè fosse una persona creata, ma per indicare contra gli Apollinaristi, che in lui era assunta dal Verbo l' umanità perfetta, cioè l'anima, e il corpo, e non il corpo senza l'anima, le cui veci si supplissero dal Verbo, come bestemmiavan coloro.

Per la stessa ragione chiamossi ancora *Homo Deificatus*, e *Homo Dominicus*, perchè unita l'umanità nella stessa persona con la Divina natura, non era più un puro uomo, ma un Uomo Dio.

Parimente in senso Cattolico dicesi l' umanità istromento della Divinità, prendendo il nome d' istromento in quanto significa una potenza congiunta con la stessa persona, che opera per suo mezzo, come dicesi la mano istromento dell' anima per toccare, non già per un arnese inanime separato dall'operante, come il martello rispetto al fabbro, il quale solo accidentalmente a lui si unisce, che è appunto il senso eretico, in cui chiamava Nestorio l' Umanità di Cristo istromento della Divinità; e per conseguenza divideva Cristo in due persone: così l'Angelico *3. p. q. 2. a. 6. ad 4.* Dicesi ancora Tempio della Divinità; ma non separato, ma ipostaticamente congiunto. *In ipso* (Christo) *inhabitat*, dice l' Apostolo ai Colossensi *c. 2. v. 9.*, *omnis plenitudo Divinitatis*, ecco la ragione di Tempio, ma soggiunge *corporaliter*, cioè *per unionem veram realem, et hypostaticam*.

Quanto poi al Crisostomo, è mai credibile, che se in lui vi fosse stata espressione favorevole in qualche parte alla sua eresia, non avesse Nestorio, o i suoi seguaci antichi recate con baldanza le sue parole? Eppure niuno mai ebbe tale ardimento. Anzi il Santo espressamente confessa nella sua lettera al Monaco Cesario essere *Pium, et valde Pium, Christum, qui morte circumdatus est, confiteri in Divinitate perfectum, unum filium unigenitum, non dividendum in filiorum dualitatem; portantem tamen in semetipso indivisarum duarum naturarum inconvertibiliter proprietates. Non alterum, et alterum; absit; sed unum, et eumdem Dominum Jesum Deum Verbum carne nostra amictum*. Quando adunque nel sopraccitato luogo distingue due persone, Dio, ed Uomo, non parla di Cristo solo, che mai non nomina, ma del Padre, e del Figlio che poi si era fatto uomo.

Imperciocchè ivi confuta varj errori, e principalmente i Giudei che in Dio non distinguendo persone, volevano Cristo un puro uomo; onde gli adatta il testo del Profeta reale: *Thronus tuus Deus in sæculum sæculi:* col rimanente, e fa vedere indicarsi due persone, il Padre cioè, e il Figlio, che si è fatto carne, il che è il puro dogma della Trinità.

CAPITOLO XII.

Assunse bensì il Verbo la umana natura a sussistere in una sola persona insieme con la divina ; ma tutte e due le nature restarono distinte , e non confuse, con tutte le naturali loro proprietà ; sicchè Cristo fu un solo quanto alla persona , ma di due nature anche dopo l' ipostatica unione.

Basta aprire le Scritture dove parlano della Incarnazione , per vedervi a chiare note espressa la proposta cattolica verità. Ne parla l' Angelo in S. Luca *c. 1.* alla Vergine , e nel *v. 35.* annunziando le qualità del figlio , le disse , *quod nascetur ex te Sanctum , vocabitur filius Dei.* Dovea adunque nascere dalla Vergine un tal figlio ; ma come nascere , se non era vero uomo ? Dovea essere Figlio di Dio ; ma come esserlo , se non avea la stessa essenza col Padre ? Ora confondendosi le nature più non si verifica un tal mistero. Imperciocchè o la umana si sarebbe convertita nella divina , e non sarebbe nato uomo ; o la divina , il che è impossibile , si sarebbe trasformata nella umana, e non sarebbe più Dio ; o di tutte due se ne sarebbe formata una terza , che propriamente non sarebbe stata nè umana , nè divina , ma un mostro, e però non sarebbe stato il *quod nascetur ex te Sanctum , vocabitur filius Dei.*

Ne parla S. Giovanni al *cap. 1.* , e *v. 14.* e dice , che *Verbum Caro factum est , et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus.* Ma se il Verbo si fece carne , ed abitò visibile tra di noi , non lasciò di essere quello che era ; altrimenti non sarebbe il Verbo , che abitò tra di noi , ma un puro uomo. Ora essendo il Verbo invisibile , se abitò tra di noi visibile , avea dunque un vero corpo umano , di cui non potendo esso , come si è già veduto , essere forma costituente , vi era anche l' anima ragionevole , e per conseguenza non fu assorbita dalla Divinità la umana natura , altrimenti non sarebbe stato sensibile , e visibile agli abitatori del Mondo.

Ne torna a parlare S. Luca *c. 22., v. 42.* Cristo esprime avere due volontà *Non mea voluntas , sed tua fiat.* Ma il volere è una proprietà essenziale della umana natura , siccome lo è l' intendere ; dunque in lui vi era l' umana natura distinta dalla Divina : altrimenti come poteva dire *non mea voluntas , sed tua fiat* , se la sua volontà come Dio era la stessa con quella del Padre suo ?

Alle Scritture aggiungonsi le definizioni della Chiesa adunata ne' Concilj sì particolari, come generali. In quel di Costantinopoli dell' anno 449. sotto S. Flaviano così si professa da' Padri : *Confitemur ex duabus naturis Christum esse post incarnationem in*

una subsistentia, et in una persona. Unum Christum, unum filium, unum Deum confitentes. E in quello dell' anno 450. *Catholica fides*, dicesi, *et ante incarnationem unam tantum Verbi fuisse, et post incarnationem duas, idest Verbi, et perfecti hominis, fatetur in una persona inconfusa proprietate sui manere naturas.* E finalmente nel generale di Calcedonia l'anno 451. protestasi *Christum Dominum nostrum esse Deum perfectum in Deitate, et eumdem perfectum in humanitate, Deum verum, et hominem verum, eumdem ex anima rationali, et corpore, consubstantialem Patri secundum Deitatem, consubstantialem nobis secundum humanitatem, ante sæcula quidem de Patre genitum secundum Deitatem, in novissimis autem diebus eumdem propter nos, et propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem, unum, eumdemque Christum, Filium, Dominum, Unigenitum in duabus naturis, inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturæ in unam personam, atque subsistentiam concurrentes.* Niente può dirsi di più preciso, nè di più chiaro per esprimere la cattolica verità.

Quanto a' Padri bisognerebbe trascriverli tutti, tanto sono concordi nel confessare la distinzione delle due nature in Cristo. Ascoltiamone alcuni, che parlarono di tal Mistero prima del Concilio di Calcedonia. S. Ignazio Martire nella sua Lettera agli Efesj; *Unus*, dice, *medicus est; carnalis, et spiritualis, factus, et non factus, in homine Deus; in morte vita æterna, ex Maria, et ex Deo; primum passibilis, et nunc impassibilis Dominus Jesus Christus.* S. Gregorio Nazianzeno Epistola ad *Calcedonium; Naturæ quidem Duæ, Deus et Homo . . . Filii vero nequaquam duo.* E S. Cirillo Gerosolimitano *Catech. 4. Duplicis naturæ fuit Christus, homo quidem, quod videbatur, Deus autem quod non apparebat, comedens quidem ut homo vere, sicut nos, habebat enim carnis similis nobis affectiones.* E così gli altri.

Potrebbero addursi ancora molti argomenti dedotti dalla ragione, ma ci contenteremo di quello che somministra l' Angelico nel *Lib. 4. cont. Gent. c. 35.* Se in Cristo dopo l' unione non fosse rimasta che una sola natura, questa non poteva essere nè la sola divina, nè la sola umana, nè un misto di tutte due. Non la sola divina, perchè questa non è soggetta alle passioni umane, che si videro continuamente in Cristo per tutto il corso della sua vita. O adunque tutta la vita mortale di Cristo fu una apparenza, o ebbe la vera Umanità constante di anima ragionevole, e di corpo. Il primo, ripugna alla verità della Incarnazione già dimostrata; dunque necessariamente deve conchiudersi il secondo. Non potè essere la sola umana; perchè altrimenti Cristo non sarebbe stato

Dio, nè il Messia mediatore tra l' uomo, e Dio. Non finalmente un misto di tutte due; primieramente perchè quelle sole cose possono mescolarsi insieme, che partecipano della materia, mentre non potendosi far mescolanza senza alterazione, e lasciar una forma per acquistarne un' altra, la sola materia può esserne il soggetto. Ora la divinità è puro spirito, ed immutabile, l'anima ragionevole parimenti parte essenziale della umanità è spirituale e incorruttibile, nè il corpo poteva trasformarsi nella divinità, nè questa nel corpo; come adunque potevano mescolarsi? In secondo luogo poi perchè quando due cose si mischiano insieme, ed una è in quantità incomparabilmente minore, come una picciola goccia di vino gettata nel mare, o una particola di legno gettata in immensa fornace ardente, non si fa commischiamento di una coll' altra, ma distruzione, e assorbimento della minore dalla esuberante maggiore. Ora la divinità è infinitamente superiore non solo alla umanità individua di un uomo, ma a tutto il creato, e creabile; dunque l' umanità sarebbe stata consunta, e però Cristo non sarebbe rimasto uomo, ma solo Dio: assurdo, la cui falsità già si è dimostrata.

Ad impugnare la fin qui esposta Cattolica verità s' indusse Eutiche. Sacerdote Archimandrita del celebre Monastero di Costantinopoli, per opporsi alla precedente Eresia da Nestorio inventata. Pareva a lui, che non potesse difendersi in Cristo la unità della persona, se non si ammetteva anche l' unità della natura, quasichè fosse impossibile, che una persona sussistesse in ambedue, rimanendo tra sè distinte. Ma non intendendo nemmen sè stesso, quando si trattava di spiegare il come si fosse fatta tal confusione, e quando si fosse fatta, non altro rispondeva che queste parole: *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem, post adunationem vero, unam naturam confiteor.* Nè S. Flaviano, nè tutto il Concilio potè mai trargli di bocca altra parola. Siccome però sembra più verisimile, come si ha da Teodoreto *Dialog.* 2., che credesse che la natura umana si fosse tutta convertita nella divina, così ne veniva per conseguenza, che la Divinità in Cristo avesse patito, ed il suo corpo fosse stato fantastico, ed apparente, e però aggiunsero i seguaci di lui al Trisaggio *Deus Sanctus*, *Deus fortis*, *Deus immortalis* la formola nel loro senso empia, ed eretica, *qui passus es pro nobis.*

Per provare in qualche maniera un tal' erroneo opinare apportano comunemente i Teologi, come argomento Eutichiano, il testo di S. Giovanni, *Verbum Caro factum est*, e quel di S. Paolo ai Filippensi *exinanivit semetipsum formam servi accipiens*; quasichè voglia dire, che il Verbo siasi nella carne trasmutato, come si convertì la Verga di Mosè in serpente, e l'acqua in vino nelle nozze di Cana. Ma, per quanto a me sembra, fuor di proposito; poi-

chè gli Eutichiani non asserivano, che il Verbo si fosse trasformato nella umana natura, mentre riconoscendolo Dio, lo credevano immutabile, e incorruttibile; ma volevano, che la umanità fosse stata dalla Divinità assorbita, come dice l'Eraniste Eutichiano appresso Teodoreto nel citato Dialogo in quella guisa, che una goccia di mele viene assorbita dal mare, e per conseguenza non provano quello chè pretendevano detti eretici.

Per togliere nondimeno ogni ansa all' errore qualunque siasi, diciamo, che il primo testo significa non trasmutazione del Verbo nella carne, ma assunzione della carne a sussistere nella persona del Verbo, mentre soggiunge, che in tal maniera abitò tra di noi. Ora, come abbiamo detto di sopra, non avrebbe abitato il Verbo tra noi, ma il puro uomo, se quegli si fosse trasmutato nella carne. *Cum ita loquitur* (Joannes), dice S. Epifanio *hær. 77. Verbum caro factum est non illud indicat Verbum in carnem fuisse conversum, aut in eam omnino transiisse, sive Divinitatem in carnem esse mutatam; verum cum Divinitate Verbum propriam hominis assumpsisse naturam*. E S. Ambrogio *Lib. de Incarn. c. 6.* recate le stesse parole: *Hoc est*, soggiunge, *illud Verbum, quod carnem suscepit, hoc habitavit in nobis, hoc est in carne habitavit humana, et ideo Emmanuel dictus est, Nobiscum Deus.*

Allo stesso modo spiegasi il testo dell' Apostolo; cioè che l'*exinanivit* non vuol già dire annientamento di sua sostanza, ma abbassamento, e umiliazione, in quanto che con la assunzione della umanità, nascose la naturale sua Maestà, e comparve in qualità di servo, chi era il Padrone del tutto. *Suscepta est*, dice S. Leone Magno nella sua celebre lettera a S. Flaviano, *a Majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostræ debitum natura inviolabilis naturæ est unita passibili.*

Nè vagliono gli esempj addotti, o altri, che potrebbero addursi. Imperciocchè le circostanze de'fatti evidentemente dimostrano che in quelli avvenne una vera trasmutazione; là dove nel nostro caso, essendo questa impossibile, il *factum* può bene spiegarsi per assunzione della umana natura a sussistere con la divina nella stessa persona, ma non mai conversione di una nell' altra.

Quello però, con cui credevano di farsi forti, erano le espressioni di alcuni Padri, che dagli Eutichiani prendevansi in senso erroneo. Dicevano pertanto. Ciò che è distinto, non può dirsi mescolato con altra cosa. Ora S. Ireneo *Lib. 2. c. 21.*; e S. Leone *serm. 3. In die Nat. Domini*, ed altri chiamano l'Incarnazione, Mistione; dunque siccome nella mistione resta una sola cosa di due, sarà anche lo stesso nella Incarnazione.

Risponde al grossolano argomento S. Agostino Epistola 131. o

3. ad *Volusian.* dicendo : Siccome nella unità della persona umana l'anima si unisce al corpo, perchè sia un uomo ; così nella Incarnazione si unisce nella stessa persona Iddio all' uomo , perchè sia Cristo. In quella prima vi è la mescolanza dell' anima col corpo. In questa vi è la mescolanza , di Dio , e dell' uomo. Ma quando dicesi mescolanza , non deve intendersi nel modo , che succede ne' corpi , come quando frammischiansi due liquori , in cui nè l' uno , nè l' altro conservano la lor natura , benchè anche nei corpi succede la mescolanza senza confusione, e conservansi distinti , come si vede nella luce , che spargesi , e penetra ogni particella dell' aria, nè però l'una con l' altra confondesi, e sussistono insieme sempre distinti. In questo senso adunque prendono i Padri il termine di mistura , cioè unione stretta di due nature in una sola persona , onde formasi l' Uomo-Dio, ma che rimangono sempre in sè perfette , e distinte.

Recano in oltre l' autorità di S. Gregorio Taumaturgo nella esposizion della fede , e di Giulio I. Romano Pontefice nella lettera a Dionisio Vescovo di Corinto. Diceva secondo loro il primo , come riferisce Eulogio Patriarca Alessandrino appresso Fozio *cod. 230. Non duæ personæ, neque duæ naturæ ; non enim quatuor nos adorare dicimus*. L' altro : *Necesse est eos, qui duas naturas dicunt , unam adorare , alteram non adorare ; ac in divinam quidem baptizari , in humanam vero non baptizari.*

Ma Leonzio nel frammento contra gli Apollinaristi risponde essere e l' uno , e l' altro testo invenzione di Eretici , non parole de' Santi , a cui si ascrivono. *Quidam ex hæresi Apollinaris , vel Euthychis, vel Dioscori, cum vellent suam hæresim confirmare, quasdam orationes Apollinaris Gregorio Thaumaturgo , aut Athanasio , aut Julio inscripserunt , ut simpliciores fallerent.*

Ma se si distinguano, replicavano, due nature, saranno ancora due Cristi , e non un solo.

Ciechi ! Risponde loro S. Gelasio , che non vedono , che se non fossero due nature distinte , non sarebbe più Cristo. L' anima , e il corpo nell'uomo sono pur due nature unite tra sè distinte, e formano una sola persona , e se l' una , o l' altra si tolga , non è più uomo. Così anche in Cristo ; dovea egli essere Dio , ed uomo, ma una sola persona ; posto adunque , che si levi o l' una , o l' altra natura, non è più Cristo. Essi adunque distruggono il mistero della Incarnazione, che solo salvasi nella sentenza Cattolica esposta, e propugnata.

CAPITOLO XIII.

Spiegato in cosa consista ciò che dicesi da Teologi comunicazion d' Idiomi, si dimostra doversi essa ammettere in Cristo, considerate le due nature come sussistenti nella stessa divina Persona, non già come astratte dalla medesima, e puramente in sè stesse. E si assegnano alcune regoleper non errare nelle espressioni.

Dai dogmi ne'precedenti due Capi stabiliti della unità, cioè della persona sussistente in due nature tra sè distinte, nasce quella mutua appropriazione di attributi, o proprietà, con cui ciò, che appartiene a Cristo come uomo, si enunzia di lui come Dio, e quello, che a lui conviene come Dio, dicesi convenirgli ancor come uomo, onde con tutta verità dicesi: Cristo è uomo, Cristo è Dio. Quest'uomo, indicando Cristo, è Dio immortale, impassibile; questi è il Dio Verbo, che è nato, ha patito, ed è morto. Ed una tale scambievole enunziazione di proprietà da Teologi chiamasi comunicazion d' Idiomi, appunto perchè importando la voce Idioma maniera particolar di parlare, si trasportano rispetto a Cristo le formole proprie, con cui si esprimono le umane proprietà a significarle come a Dio convenienti, e le divine come convenienti all' uomo.

Per ciò però intendere con la necessaria chiarezza convien riflettere, che in due maniere può esprimersi una qualsivoglia natura, o precisamente com' è in sè stessa secondo l' essenza sua, prescindendo da qualunque soggetto; o in quanto realmente in alcuno sussiste. Sotto il primo riguardo esprimesi con nomi astratti, come Divinità, umanità; sotto il secondo con nomi, che nelle Scuole si dicon *concreti*, vale a dire esprimenti il soggetto, in cui ritrovasi tal natura, come Dio, uomo.

Ciò supposto, non è difficile il dimostrare la prima parte del Cattolico proposto assunto, cioè, che in Cristo prendendo le due nature come sussistenti nella stessa divina persona, diasi vera comunicazion d'Idiomi. Affermano ciò manifestamente tutti que'testi delle divine Scritture, in cui, come abbiam veduto parlando contra Nestorio, in Cristo tanto gli attributi convenienti a Dio si danno all'uomo, quanto i proprj dell'uomo si attribuiscono a Dio. Dicesi in S. Giovanni Epistola *1. c. 3 v. 16.* che Dio morì per noi, *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille* (Deus) *posuit animam suam pro nobis.* Ma Iddio non ha anima da lasciar con la morte, ma solo l'uomo; dunque a Dio si attribuisce quello che è proprio dell' uomo intendendo sempre lo stesso Cristo. Nel *cap. 10. v. 17.* del suo Vangelo riferisce lo stesso Evangelista che Cri-

sto disse agli Ebrei, che egli di sua volontà morirebbe, e sarebbe risorto: *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam.* Ora a niuna creatura compete il risuscitare gli altri, e sè stesso di propria autorità, essendo solo opera dell' Onnipotente; dunque a sè attribuiva l' Onnipotenza. Nel capo stesso *v. 30.* disse, che egli era una stessa cosa col suo Padre celeste *Ego, et Pater unum sumus.* Dunque era Dio. Ma nel capo *14. v. 28.* professa che il Padre suo era maggiore di lui, *Pater major me est.* Dunque avea in sè cosa, per cui costituivasi inferiore al genitore divino, e questa non poteva essere, se non l' umanità.

La stessa persona adunque era eguale, e inferiore, e per conseguenza di lui si verificavano gli attributi proprj e di Dio, e dell'uomo; e poteva dirsi, indicando Cristo: quest' uomo è eguale a Dio, e Dio in quest' uomo è inferiore a Dio. Finalmente, per lasciare gli altri, nel capo *8. v. 58.* egli stesso si attribuisce l'eternità, *Antequam Abraham fieret, ego sum.* Per altro quando ciò diceva, avea trent'anni incirca dalla sua nascita a tutti nota; dunque la stessa persona era eterna, e avea avuto temporaneo principio, e però poteva di lei dirsi quest' uomo è eterno, ed è Dio temporalmente nato. Ora questa è appunto la vera comunicazion d' Idiomi; dunque essa deve in Cristo ammettersi in tutto rigor de' termini.

E superfluo il recare l'autorità de'Padri, mentre tutti d'accordo asseriscono la medesima verità. Ascoltiamo solo S. Agostino, *lib. 2. contra Maximin. c. 20. n. 3. Si ergo attendas*, dice, *distinctionem substantiarum, Filius Dei de Cœlo descendit, filius hominis Crucifixus est. Si unitatem personæ, et filius hominis descendit de Cœlo, et Filius Dei est Crucifixus.* E nella lettera *187. ad Dardan. n. 8. Sicut unus homo est anima rationalis, et caro, sic et unus Christus est Verbum, et homo; proinde quod ad Verbum attinet, Creator est Christus* Omnia *enim* per ipsum facta sunt. *Quo ad vero hominem, creatus est Christus.* Factus est *enim* ex semine David secundum carnem.

La ragione la suggerisce l' Angelico *3. p. q. 16. a. 1.* Egli è certo, ed indubitato, che di qualunque supposto di qualsivoglia natura può enunziarsi con tutta proprietà il nome significante in *concreto* la natura medesima, vale a dire come sussistente in quel tale soggetto, così propriamente si dice: Socrate è un uomo, Platone è un uomo. Ora la persona del Verbo, che viene indicata da questo nome Dio, è quella stessa, che fa sussistere in Cristo l' umanità, e forma un individuo umano; dunque con tutta verità si può dire, che Dio è uomo; e per l' opposto, osserva nell' *a. 2.*, che siccome la voce *uomo* importa la natura umana sussistente, qualunque siasi la sussistenza, così può importare anche la stessa natura sussistente nella persona divina; dunque enunziandosi di

tal persona con verità che è Dio, si enunzierà anche con tutto rigor de' termini, che l'uomo è Dio. Se poi si verifica la enunziazione delle due nature considerate come sussistenti nella stessa divina persona, non v'ha più difficoltà, che non si possano enunziare reciprocamente anche le loro proprietà, e naturali attributi sotto lo stesso riguardo considerati.

Non meno certa, e di fede è l'altra parte del dogma proposto, cioè non darsi comunicazion d'Idiomi rispetto alle due nature considerate in astratto, e prescindendo dalla loro sussistenza nella persona medesima; e però non può dirsi, *Divinitas est nata, passa, mortua; Humanitas est omnipotens, immensa, ubique existens.*

Ed infatti. Se si potesse dare la comunicazion d'Idiomi rispetto alle due nature considerate in astratto, e precise dalla persona si potrebbe attribuire alla umanità l'immensità, o sia presenza in ogni luogo, l'eternità ec. Ora primieramente le divine Scritture asseriscono tutto il contrario; imperciocchè parlando Cristo della morte di Lazzaro disse a discepoli, *Joan. 11. v. 15.*, *Lazarus mortuus est, et gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi.* In S. Matteo *c. 28. v. 6.* disse l'Angelo alle donne, che cercavano Cristo nel Sepolcro: *Jesum, qui crucifixus est, quaeritis? Non est hic, surrexit.* S. Luca *c. 24. v. 51. Recessit*, dice, *ab eis, et ferebatur in Caelum.* Ora se siccome alla Divinità, competesse anche all'umanità l'esser per tutto, come potevasi dire, che Cristo non era, dove Lazzaro ritrovavasi, che non era più nel Sepolcro, che ascendendo in Cielo si dipartì dagli Apostoli? Dunque alla umanità di lui considerata in sè stessa non compete l'immensità.

Lo stesso affermasi della eternità. Poichè il Verbo si è incarnato nel tempo, si sa il quando è nato fatto carne, che prese nel seno purissimo di Maria; dunque l'umanità non fu eterna. Ora ciò che dicesi di questi due attributi, déve dirsi di tutti gli altri, e però deve conchiudersi, che niuno degli attributi divini possono attribuirsi alla umanità considerata in astratto precisa dalla persona, e molto meno gli attributi di questa possono attribuirsi alla Divinità nello stesso modo considerata.

Parlano con lo stesso linguaggio i Padri. S. Giovanni Damasceno *lib. 3. de Fid. Orthod. c. 4.* così si esprime: *Deitatem quidem dicentes, non nominamus de ea, quae humanitatis idiomata sunt* (proprietates); *Non enim dicimus Deitatem passibilem, vel creabilem. Nec rursus carni sive humanitati ea tribuimus, quae Deitati proprie conveniunt; neque enim carnem sive humanitatem increatam dicimus. At vero cum de persona sermo est, sive ab utraque parte simul, sive ab altera tantum appellemus, utriusque naturae proprietates ipsi imponimus.* E S. Agostino Epistola *187.*, o *57. ad Dardan. c. 3.* esponendo quelle parole di Cristo

Luc. 13. hodie mecum eris in Paradiso *al num. 7.* parla così. *Non secundum id, quod homo erat, sed secundum id, quod Deus erat Christus dixisse accipitur: Hodie mecum eris in Paradiso. Homo quippe Christus illo die secundum carnem in sepulchro, secundum animam in inferno futurus erat. Deus vero idem ipse Christus ubique semper est.* Ora se alla umanità competesse la immensità, anch'essa sarebbe stata per tutto, il che negasi dal S. Dottore. Dunque anche secondo i Padri non si dà comunicazion di Idiomi tra le due nature considerate in astratto.

Ed eccone la ragione, che ci viene indicata dall' Angelico *3. p. q. 16. a. 5.* Quelle proprietà, o attributi, che sono proprie di un qualche soggetto, non possono enunziarsi, o affermarsi di un altro, che non sia la cosa stessa con lui; l'essere, per esempio, visibile, proprietà della umana natura, non può convenire se non all'uomo. Ora nel Misterio della Incarnazione le due nature non sono una cosa stessa tra loro, ma sussistono tra sè distinte, e onninamente tra sè diverse, e solo si uniscono nella persona immutabile, ed invariata, che indivisibilmente le fa sussistere in sè medesima. Dunque gli attributi loro propri possono bensì affermarsi scambievolmente in quanto includono l'identità della persona, ma non mai, se dalla medesima si suppongano astratte, e precise.

Circa la prima delle verità finor dimostrate errarono primieramente Nestorio co'suoi seguaci, a cui si unirono tutti coloro che negarono la Divinità di Cristo Signore, i quali non riconoscendo in esso una sola, ma due persone, negavano per conseguenza darsi in lui la spiegata comunicazion d'Idiomi; onde diceva Nestorio: *Si quis Verbo Dei tentat passiones tribuere, anathema sit;* e nella lettera a S. Cirillo: *Propter illud communicationis nomen, nativitatem, passionem, mortem, cœterasque carnis proprietates divino Verbo adscribere, id demum mentis est Æthnicorum more errantis;* e credeva di provarlo nella seguente forma. Hanno più convenienza, e relazione tra loro le tre divine Persone, di quello ne abbiano tra di sè la natura divina, e umana; ora gli attributi propri di una persona non possono attribuirsi all' altra, e dir per esempio *Pater est genitus, Filius est genitor;* dunque molto meno potrà dirsi *Deus est mortuus, Homo est immortalis.*

Basta consultare il Catechismo per vedere l' incoerenza dell' argomento. Insegna questo, che le divine Persone convengono nella stessa natura, e però tutto quello, che ad essa appartiene, è del pari a tutte tre comune; ma insegna, ancora, che le Persone sono per motivo della opposizion relativa che hanno tra loro realmente distinte, e per questo ciò che appartiene a ciascuna come proprio carattere, non può attribuirsi all' altra senza distruggere la Trinità. Ma nel caso nostro, benchè sieno le nature diverse, convengono però nella persona medesima invariata, d'onde ne segue, che

non possono bensì enunziarsi una dell' altra, nè alcune delle loro proprietà prese in astratto, ma ciò può, e deve farsi prendendole come unite alla stessa persona; e però non può dirsi: *Hæc humanitas*, indicando Cristo, *est omnipotens*, *Divinitas est passibilis*; ma bensì *Hic homo est omnipotens*, *Deus est passibilis*.

Siccome l'anima, replicavano, e il corpo formano l' uomo; così l'uomo, e Dio formano un solo Cristo; eppure non può dirsi, che l' anima sia corpo, nè il corpo anima. Perchè adunque potrà dirsi, Dio è uomo, e l' uomo è Dio?

Questo pure è un sofisma. Quantunque, dice l' Angelico *loc. cit. ad 3.*, l' anima, e la carne sieno due parti costituenti l'uomo, non per questo possono enunziarsi una dell'altra, perchè si considerano come due nature astratte, che non hanno nulla tra sè di comune; come appunto si considerano astrattamente l' umanità, e la Divinità. Ma se si considerano in *concreto*, cioè in quanto importano l'intiero soggetto, e dicesi *Animatum*, e *Carneum*, allora benissimo si enunziano scambievolmente, e si dice *Animatum est Carneum*, *et Carneum est animatum*; e così nel caso nostro non può dirsi *Humanitas est Divinitas*, ma bensì *Deus est Homo*, *et Homo est Deus*.

Se fosse ciò vero, instavano, essendo gli attributi assoluti a tutta la Trinità comuni, quando si dice *Deus est Homo*, s' intenderebbe, che tutta la Trinità siasi Incarnata, perchè tanto *Deus*, quanto *homo* sono termini assoluti.

Anche questo è un miserabile equivoco. Quando dicesi *Deus est homo*, il termine *Deus* suppone per la sola persona del Vebo, onde è relativo, e non assoluto; e parimente quando si dice *Homo est Deus*, essendo l' uomo sussistente nella persona stessa del Verbo, diviene similmente relativo, e per conseguenza non può intendersi come attribuito a tutta la Trinità.

Contra l' altra verità si dichiararono in primo luogo gli Eutichiani, i quali pretendendo, che nella Incarnazione siasi fatta la confusione delle due nature, e la umana essere stata assorbita dalla divina, insegnavano ancora darsi in Cristo la comunicazion d' Idiomi rispetto alle due nature considerate in astratto prescindendo dalla persona; onde secondo loro poteva dirsi la Divinità ha patito, è morta.

A questi si unirono que' Luterani, che dalla qualità dell' error principale furono denominati Ubiquisti, o Ubiquetarj; pretendendo, che alla umanità di Cristo fossero comunicate le proprietà della natura divina, e in questo consistesse l' Incarnazione del Verbo, e quindi conchiudevano, che siccome la Divinità è immensa, Onnipotente ec. tale debba asserirsi anche l'umanità.

Per provare errore sì grossolano, che ancora dagli altri Luterani meno irragionevoli si rigetta, adducono alcuni testi delle divi-

ne Scritture, coi quali così argomentano. In S. Matteo *c. ult. v. 18.* professò Cristo di aver ricevuto ogni potere *Data est mihi omnis potestas in cœlo, et in terra*. Ma se ha ricevuto l'Onnipotenza, perchè non dovrà dirsi lo stesso della immensità? Nel Salmo *109. v. 1*, si dice, che siede alla destra del Padre; ma codesta destra è per ogni dove; dunque anche Cristo sarà in ogni luogo. L'Apostolo del pari ai Colossensi *c. 2. v. 9.* attesta, che in Cristo abita la Divinità *corporaliter*; come adunque potrà non ritrovarsi l'umanità, dove ritrovasi la Divinità? Finalmente lo stesso dice, essere Cristo asceso in Cielo, *ut impleret omnia*; ora riempiere ogni cosa vuol dire essere ad ogni cosa presente. Tanto più, che il Salvatore medesimo in S. Matteo *c. 28. v. 20.* promise, che salito in Cielo sarebbe nondimeno rimasto cogli Apostoli, e con la sua Chiesa fino al finire de' Secoli. Ritrovasi adunque in Cielo, e in terra; dunque alla umanità di lui compete l'essere in ogni luogo presente, come lo è la Divinità.

Non possono più a sproposito interpetrarsi le Scritture di quello si faccia da costoro nelle prodotte autorità. Fu certamente a Cristo conferita l' Onnipotenza, e tutte le perfezioni divine, perchè essendo la persona del Verbo, siccome riceve dal Padre la divina stessa natura, così riceve anche tutti gli attributi assoluti della medesima; e per questo disse *Data est, mihi omnis potestas*; ove il *mihi* indica la persona la quale era divina. Che se si voglia applicare anche all' umanità, vuol dire, che a lui come uomo è stato conferito tutto il potere, che poteva competergli come istromento della Divinità per operare qualsivoglia prodigio, ma non un potere infinito, essendone l' umanità, come creatura, incapace. Ma ciò che prova a favore degli Avversarj?

Il nome di destra non significa rispetto a Dio sito materiale, ma o uguaglianza di potere, o di grado di onore, o finalmente la beatitudine, a Dio più vicina. Nel primo, e nel secondo senso compete a Cristo per ragione della persona, e siccome il Padre è in ogni luogo, così anche il Figlio in ogni luogo ritrovasi; il terzo compete anche alla umanità, in quanto ella pure è stata esaltata ad una gloria singolarissima in Cielo; ma in Cielo, e non in altri luoghi; perchè essendo in sè finita, e limitata, non può estendersi oltre i proprj confini. *Ascendit in Cœlum*, S. Agostino *tract. 1. in Joan. n. 13.*, *et non est hic; ibi est enim. Sedet ad dexteram Patris, et hic est, non enim recessit præsentia Majestatis.*

Il dirsi poi, che la Divinità abita *corporaliter* in Cristo, non altro significa, se non che realmente, e non metaforicamente è unita alla umanità in una sola persona; e si serve del termine *corporaliter* principalmente per due motivi osservati dall'Angelico sopra un tal passo. Primo per indicare la differenza, che passa

tra la inabitazione della Divinità nelle figure dell' antica Legge da lui chiamate *corpus Christi*; poichè in quelle inabitava *secundum umbram*; là dove in Cristo *inhabitat realiter*. Secondo per indicare la differenza della Divina Inabitazione, che si fa ne' Santi, e in Cristo; mentre in quelli si fa solo per mezzo della grazia, e nell' anima sola; ma in Cristo si fa per mezzo di personale unione, e non solo nell' anima, ma ancora nel corpo, e con tutta la pienezza, essendo il corpo stesso ipostaticamente alla Divinità congiunto.

Ascese similmente in Cielo per compire tutto, non già nel senso, che abbia la umanità di lui conseguita allora l' ognipresenza, ma per adempiere quanto era stato di lui predetto da' Profeti, e prefigurato nelle cerimonie Legali, e sì ancora per diffondere i suoi doni con tutta la sovrabbondanza sopra la sua Chiesa, secondo che spiega lo stesso Apostolo con quelle parole: *Ascendens Christus in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus*, e principalmente mandando lo Spirito Santo, fonte, ed origine di tutti i celesti carismi.

Nello stesso modo deve intendersi la promessa fatta da lui agli Apostoli; vale a dire, che asceso in Cielo lo sarebbe stato con noi con la sua grazia, e potere, per assistervi, e dirigere la sua Chiesa, e col rimanere sotto la spezie Eucaristica realmente in persona benchè invisibile. Dal che apparisce quanto stravolte sieno le interpetrazioni date dagli Avversarj alle Scritture, e per conseguenza nulla potersi inferire a lor favore. Dello stesso peso sono anche gli argomenti, che deducono dalla ragione. Poichè il dire, che essendo Cristo il Verbo eterno, siccome questi è per tutto, così anche Cristo debba esser per tutto, è un puro equivoco fondato nel confondere la natura con la persona. Cristo è il Verbo quanto alla persona, e però essendo Dio, deve anche essere immenso, e in ogni luogo presente. Ma Cristo quanto all'umanità, prescindendo dalla persona, è una natura creata; dunque limitata, e finita, e per conseguenza non può essere in ogni luogo diffusa.

Parimente dall' essere l' umanità alla Divinità personalmente unita, deve bensì dedursi, che dove quella ritrovasi, questa pur si ritrovi; ma non ne segue che l' umanità debba ritrovarsi per tutto dove ritrovasi la Divinità, perchè restando le due nature tra sè distinte, restano nella loro natural condizione, cioè l'una infinita, l'altra finita, e però non possono comunicarsi le loro particolari proprietà senza confondersi insieme: il che è impossibile, come si è già dimostrato contra gli Eutichiani.

Ma, dicono, se l' Umanità non fosse per tutto dov' è il Verbo, ne seguirebbe, che questi fosse in qualche luogo senza di quella, e per conseguenza lascerebbe ciò che immutabilmente ha assunto.

Materialissimo argomento. Se il Verbo fosse un corpo, che esten-

sivamente fosse unito alla Umanità, allora sì, che verificherebbesi, che se vi fosse qualche luogo, in cui non fosse l' umanità, dove si ritrovasse il Verbo, sarebbe dalla medesima separato; ma il Verbo è un puro Spirito immenso, che ha a sè unita non localmente, ma personalmente l' umanità, onde questa sussiste nel Verbo, nè mai la lascia, ma non per questo il Verbo, come Dio, è ristretto alla sola sussistenza locale della umanità, o essa può esser per tutto, dove ritrovasi il Verbo, perchè appunto l' immensità è attributo della Divina natura, nè può all' umana comunicarsi.

Dal fin qui detto può ognuno comprendere essere facilissimo, parlando della spiegata comunicazion di Idiomi, il proferire proposizioni, che sieno o inconvenienti, o assolutamente erronee, e false, e però i Teologi concordemente hanno stabilite alcune regole fondate ne' principii nel decorso del presente capo premessi, e dimostrati, alcune regole, le quali devono osservarsi per parlare sicuri in una materia sì delicata, e sublime.

La prima adunque è, che quelle cose, che convengono a Cristo come figliuolo dell' uomo, non possono attribuirsi alla divina natura espressa con nome astratto; nè ciò che gli compete come Dio, si può enunziare dalla umana natura parimente significata con simil nome.

Quindi sono false queste proposizioni. La Divinità è nata dalla Vergine, ha patito, ed è morta. L' Umanità è Dio, Creatore, Onnipotente.

La seconda. La comunicazione degl' Idiomi deve esprimersi con soli termini *concreti*, cioè importanti la forma col soggetto, perchè quella fondasi nella identità della persona, in cui soltanto convengono le due nature. Onde si dice ottimamente Cristo è Dio, Cristo è uomo. Quest' uomo, indicando Cristo, è figlio naturale di Dio, è Creatore, ec.

La terza. Tutti quegli attributi, che assolutamente convengono a Dio, o personalmente convengono al Verbo, possono attribuirsi a Cristo, e dire quest' uomo è Dio, è il Verbo eterno; ma non già i relativi delle altre Persone, perchè nella persona sono distinte dal Verbo, che solo si è incarnato.

La quarta. Tutte quelle proprietà essenzialmente convenienti all' uomo, considerato come una persona sussistente in sè stessa, possono asserirsi di Dio, e dire il figlio di Dio è un' animal ragionevole, è nato, è morto, perchè essendo la persona, in cui sussiste l'umanità vero Dio, a lui compete tutto ciò che competerebbe alla persona creata, se l' umanità sussistesse in sè stessa, e non nel Verbo.

La Quinta. Quantunque i diversi attributi, che si annunziano di Cristo, non si distinguono tra sè per rapporto alla persona,

si distinguono però relativamente alla natura, di cui sono proprietà, vale a dire, che gli attributi divini convengongli per ragione della natura Divina, e gli umani per ragione della umana. Quindi non devono confondersi tali ragioni, asserendo, che quello, che gli compete per motivo di una, gli competano per motivo dell' altra; e però non può dirsi: Cristo in quanto uomo è eterno, Cristo in quanto Dio, ha patito; perchè si verrebbe a significare, che gli attributi Divini gli convengono per ragione della umanità, e gli umani per ragione della Divinità.

La sesta. Devesi astenere dall' attribuire a Cristo alcuna qualità, che include, o supponga la personalità creata: perchè in lui questa non ritrovandosi, ma la sola Divina, sarebbe erronea la proposizione; e però non può dirsi, Cristo è una persona creata, è un puro uomo.

La settima. Tutti quegli attributi, che convengono a Cristo per ragione delle due nature unite insieme nella stessa persona, assolutamente enunziati, possono asserirsi di lui, e come uomo, e come Verbo; e però si può dire: Cristo, o quest' uomo è il nostro Redentore, Mediatore ec. Il Verbo ci ha ricomprati, ha soddisfatto per noi. Ma non si può dire: Cristo solo in quanto uomo ci ha redenti: Cristo in quanto Dio, ha soddisfatto per noi; ma deve dirsi: Cristo in quanto Uomo-Dio, ha operata la nostra redenzione, soddisfatto ec.

Con le accennate regole si può agevolmente giudicare della qualità di certe proposizioni, che riguardano il Mistero adorabile della Incarnazione. E primieramente esser vera quella, con cui si dice che Iddio si è fatto uomo, perchè indicando la preesistenza della persona Divina, significa, che questa nel tempo ha assunta l' umanità, e si è posta in uno stato, che non avea. Ma è falsa la conversa di lei *Homo factus est Deus*; perchè indica, che la persona umana preesistesse alla unione col Verbo, e solo si può ammettere in senso improprio; *Factum est ut homo sit Deus*.

Parimente non deve dirsi: Cristo è una creatura, minor del Padre, se non aggiungendovi la clausola determinante *secondo l' umanità*. Cogli Eretici, dice l' Angelico *3. p. q. 16. a. 8.* non dobbiamo avere neppure i nomi comuni per non dare sospetto di favorire i loro errori. Ora gli Ariani dicevano esser Cristo una creatura, minor del Padre, non solo secondo l' umana natura, ma ancora secondo la Divina, e però non deve dirsi, che Cristo sia una creatura, minor del Padre, ma con la modificazione *secundum humanam naturam*.

Per lo stesso motivo non deve assolutamente dirsi esser Cristo incorporeo, impassibile, mentre vivea qui in terra. Perchè i Manichei dicevano, soggiunge nel luogo *cit. ad 2.*, non aver egli assunto un vero corpo, nè veramente aver patito. Ma devesi aggiungere la clausola *secundum Deitatem*.

Malamente del pari direbbe, chi dimostrando Cristo, dicesse, quest' uomo ha avuto principio; perchè le voci *quest' uomo* importano, come riflette il lodato S. Dottore *a. 9.* il supposto, o la persona di Cristo, la quale è increata, ed eterna.

Equivoche poi sono queste, che seguono: Cristo in quanto è creatura; in quanto uomo è Dio. Imperciocchè il termine uomo può prendersi e come significante la umana natura prescindendo dalla persona, e come significante la natura personalmente sussistente. Nel primo senso è vera; ma nell' altro è eretica, e allo stesso modo deve spiegarsi anche l' altra.

Quantunque poi di sopra abbiasi detto, che alcuni Padri si sieno rettamente serviti, parlando di Cristo, della espressione chiamandolo *Homo Dominicus*, ciò però riguardo la loro intenzione; per altro la formola in sè non è nè esatta, nè vera. Perchè essendo Cristo il Signore medesimo, non può dirsi assolutamente in rigore, che sia qualche cosa del Signore, come significa la voce *Dominicus*. Può bensì dirsi *corpus Dominicum*, *Passio Dominica*; perchè parte, e azione cadente sotto il Dominio di Cristro, ma l' *Homo Dominicus*, importa la stessa persona, e per conseguenza lo stesso Signore, che non riconosce altri sopra di sè. Nè vale la parità del termine *Divino*, con cui si dice Cristo *Homo Divinus*; perchè, osserva lo stesso Angelico *a. 3. ad 3.* Il termine Divino si attribuisce anche a quelle cose, di cui si annunzia lo stesso nome di Dio; mentre diciamo la Divina essenza, il Verbo Divino, benchè e l' una, e l' altro siano Dio. Ma la voce *Dominicus* non si enunzia di quelle cose, delle quali si enunzia *Dominus*, ma solo di quelle, che sono in potere in qualche maniera del Signore. Essendo dunque Cristo il Signore, non può in rigore dirsi *Homo Dominicus*.

Finalmente sarebbe eretica la proposizione di chi dicesse essere Cristo figlio adottivo di Dio, anche solo secondo l' umanità se intendesse con ciò darsi in lui due persone, e sarebbe la vera Nestoriana Eresia. Se poi ammettendo l' unità della persona riguardasse Cristo secondo l' umanità come santificata sarebbe per lo meno una proposizione temeraria.

Inventarono la formola di chiamare Cristo, Figlio adottivo di Dio secondo l' umanità Felice, ed Elipando, uno Vescovo di Urgel l' altro di Toleto, l' anno 792., ma furono anche condannati da varj Concilj, e principalmente nel 794. da quello di Francfort, il quale nella sua lettera Sinodica così si esprime: *Quisquis es qui Christum prædicas adoptivum, unde tibi iste sensus venisset, voluissem scire; ubi hoc nomen didicisses, ostende. Patriarchæ nescierunt, Profetæ non dixerunt, Apostoli non prædicaverunt, Sancti Tractores hoc nomen tacuerunt, Doctores fidei nostræ non docuerunt.* Ecco la Tradizione intera. E preoccupando l' ob-

bjezione : *Dices , cur times adoptivum Christum Dominum nominare? Dico, tibi*, soggiunge, *quia nec Apostoli sic nominaverunt, nec Sancta Dei, et Catholica Ecclesia consuetudinem habuit sic eum appellare, immo nec credere eum adoptivum esse, sed proprium filium juxta præcedentia Apostolorum testimonia et Sanctorum Doctorum dogmata.* E finalmente conchiude argomentando in tal forma. *Quid est aliud dicere, eamdem Virginem adoptivum , vel servum genuisse , nisi negare Deum illam genuisse? Si Deus generatus est, nequaquam adoptivus sed filius quia alia persona est proprii Filii , alia adoptivi , et servi , et scimus unam esse personam in Christo Deo.*

E la ragione recasi dall'Angelico *3. p. q. 23. a. 4.* col dire che essendo l'adozione una similitudine della figliazione naturale, siccome questa non riguarda la natura, ma la persona, altrimenti in Dio non si darebbe Padre vero, e vero Figlio naturale, essendo la stessa natura in tutti due; così l'adozione riguarda del pari la persona, non la natura. Ora in Cristo è una sola persona e come Dio e come Uomo, e questa è quella del Verbo figlio naturale dell'eterno Progenitore ; dunque non solo in quanto Dio , ma ancora in quanto uomo , è figlio naturale di Dio , e non adottivo.

Oltrediché l'adozione importa essenzialmente l'assunzione di una persona estranea in luogo di figlio , il quale appunto dicesi adottivo, perchè prima non apparteneva all'adottante. Ora la persona di Cristo non solo come sussistente nella natura Divina, ma ancora come sussistente nella umana, è lo stesso figlio naturale di Dio; non può adunque essere figlio adottivo di lui.

Nè vale il dire, che l'umanità di Cristo non è nata da Dio, ed è stata santificata con la grazia, per cui vengono costituiti i giusti figli adottivi di Dio. Imperciocchè quantunque l' umanità di Cristo non sia nata da Dio per via di generazione , e però unita sostanzialmente alla persona nata naturalmente da Dio, e questo basta perchè sia la persona anche secondo l'umanità figlia naturale di Dio, poichè la formola *secondo l' umanità* non vuol dir altro se non in quanto è sussistente anche nella umana natura.

La grazia poi santificante produce bensì nei giusti la figliazione adottiva, perchè in essi trasfonde una participazione dell'essere Divino, e li fa rinascere allo stato sovrannaturale, a cui non appartenevano per sua naturale condizione. Ma in Cristo non poteva produrre questa spirituale rigenerazione , ma solo rendere la sua anima santa , e disposta alle sovrannaturali operazioni. Perchè essendo al Verbo personalmente unita, non era persona estranea al Padre, e nascendo questa eternamente da lui , non poteva rinascere per la grazia.

Tutto adunque l'equivoco dei precitati due Vescovi consisteva nel distinguere la natura dalla persona, e considerando quella da

questa separata, siccome in sè è una natura creata, così a lei attribuivano tutto ciò, che alle altre creature compete sì nell'ordine naturale, che nel sovrannaturale. Ma s' ingannavano; perchè, come abbiamo detto, la natura umana in Cristo sussiste nella persona del Verbo, e per conseguenza tutto ciò, che è proprio della persona, deve a lui attribuirsi, e negarsi quanto può competere alla persona creata; e però l'adozione riguardando la persona non la natura, deve essere da Cristo esclusa, nè può senza errore asserirsi essere figlio adottivo nemmeno secondo l' umanità.

CAPITOLO XIV.

Avendo Iddio stabilito di non condonare agli uomini, la loro colpa senz' adequata soddisfazione; Cristo fu quegli, che veramente soddisfece alla Divina Giustizia per noi, onde fu vero, e non metaforico Redentore dell' Uman Genere.

Che Iddio non abbia voluto condonare gratuitamente agli uomini le loro colpe, ma solo mediante un' adequata soddisfazione, lo confermano tutti quei passi delle Divine Scritture, in cui ci fu rivelato il fine della Incarnazione, passione, e morte del Figliuolo di Dio. Imperciocchè se egli ci ha detto, che il fine per cui lo spedì al mondo ad incarnarsi, fu perchè con la sua morte pagasse il debito, che gli uomini contratto aveano col peccato nel Tribunale della sua Giustizia, necessariamente ne segue, che non abbia egli voluto gratuitamente rimetterlo, ma che per accordarne il perdono dovesse intervenirvi una condegna, ed adequata soddisfazione. Ora qual cosa più chiaramente ci predicano le Scritture? Tutta primieramente l' antica legge, che fu figura del Messia allora venturo, nei suoi sacrifizj non altro adombra, se non spargimento di sangue per soddisfare pei peccati; onde l' Apostolo scrivendo agli Ebrei, *cap. 9. v. 22.* disse, che *Omnia pene in sanguine secundum legem mundantur, et sine sanguinis effusione non fit remissio*. Figura del Salvatore futuro, e del fine per cui veniva, fu, per lasciare gli altri Simboli, fu il Capro, di cui si parla nel Levitico *cap. 16. v. 20.* (1) del quale si dice, che il Som-

(1) Assai veneranda era la cerimonia, praticata per ordine di Dio nella festa *Kippurim*, ossia della *Espiazione*, che cadeva nel giorno 10. del mese VII. detto *Tisri*; e toccante era la funzione del *Caprone Emissario*. Non fia tedio al Lettore scorrere il Cap. 16. del Levitico. I Gentili aveano eziandio le loro *Vittime Piacolari*; ma si ammirano in esse il fanatismo, e la crudeltà. I Romani, onde calmare il Nume che con la peste molestavali, si sacrificavano loro stessi. Di questo fanatismo superstizioso fu Marco Curzio, Cavaliere, che armato e col suo Cavallo gittossi in una voragine aperta nella terra. Nè di minor fanatismo si mostrarono i *Decj-Mus*, padre, figlio, e nipote. Il primo si

mo Sacerdote *postquam emundaverint Sactuarium*, et *Tabernaculum*, *et Altare*, *tunc offerat Hircum viventem*, *et posita utraque manu super caput ejus, confiteatur omnes iniquitates filiorum Israel....quæ imprecans capiti ejus emittet illum per hominem paratum in desertum*. Il Messia adunque dovea portare le iniquità degli uomini, e non per altro, che per soddisfare alla Divina Giustizia. Dunque gratuitamente Iddio non ha voluto perdonare agli uomini le ricevute offese.

Alle figure corrispondono perfettamente le Profezie. Isaia nel *cap. 53. v. 6*. disse, che avendo noi tutti prevaricato *Omnes nos quasi oves erravimus*, *unusquisque in viam suam declinavit*; ecco il reato comune. Cosa adunque era per fare Iddio? Forse dimenticarsene, o rimetterlo senza soddisfazione? Appunto tutto lo opposto prenunzia il Profeta, *et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum*. E perchè si sapesse dover essere una tale imposizione a lui penosa, ed effetto di rigorosa giustizia. *De angustia*, soggiunge *v.8.*, *et de judicio sublatus est..... propter scelus populi mei percussi eum*.

Ascoltiamo adesso S Paolo, che parla della esecuzione seguita di quanto era stato predetto. Scrivendo a' Romani *cap.4 v.25.* dice di Cristo: *Qui traditus est propter delicta nostra*, e nel *cap.8.v.32. Qui etiam proprio filio suo*, Il Dio Padre, *non pepercit*, *sed pro nobis omnibus tradidit illum*. Ma se Iddio condannò alla morte il Messia per i peccati degli uomini, gratuitamente adunque non volle rimetterli; ma volle, che alla sua giustizia si soddisfacesse con una soddisfazione corrispondente alla gravità della offesa. Quindi è che nelle Scritture medesime, dove parlasi della passione, e morte del Salvatore, sempre si indica col nome di giustizia. Nel Salmo 7. v. 9. fa il Profeta parlare il Messia a Dio col dire: *Judica me Domine secundum justitiam meam, et secundum innocentiam meam super me*; e perchè? *Consumetur*, soggiunge *nequitia peccatorum*. Può esprimersi più chiaramente il procedere giudiziale tenuto da Dio verso di Cristo per condonare la colpa, mentre a suo difalco adduce egli la propria santità, ed innocenza, con cui a-

---

offri in sacrifizio agli Dei Infernali l'an. 340. prima di G. C. nella battaglia contra i Latini: il secondo imitò il Padre durante il suo quarto Consolato ed il terzo fece l'istesso nella guerra contra Pirro. Chi dedicavasi a questi fanatici sacrifizii, ciò faceva dopo che il Pontefice praticava alcune cerimonie superstiziose. Gli antichi Marsigliesi, in tempo di peste, alimentavano all' ingrasso un povero con dilicate cibi; poscia vestito di sacri arredi, lo giravano per la Città imprecandogli addosso i peccati del popolo, indi era sacrificato. Budeo con Suida riferisce certi *Catharmata* ossiano uomini sacri che erano gittati a mare per calmare Nettuno in espiazione de' falli. *Leg. Cornel. Alap. in 1. ad Cor. Cap. 4. v. 13.*

vea sofferte le pene? Geremia *Thren. 3. v. 58.* si esprime nel modo stesso. *Judicasti Domine causam animæ meæ.... Vidisti Domine iniquitatem illorum adversum me; judica judicium meum.* E Gesù Cristo stesso vicino alla sua passione, *Joan. 12. v. 31.* la chiama giudizio. *Nunc judicium est mundi; nunc princeps hujus mundi ejicietur foras.* Ora in ogni giudizio interviene il Giudice, che condanna, o assolve. Avendo dunque il Divin Padre puniti in Cristo che faceva la Figura di reo, i peccati degli uomini; deve necessariamente conchiudersi, non avere Iddio voluto gratuitamente condonarli, ma aver voluto una adequata soddisfazione.

Supposto poi il Divino decreto di non rimettere gli uomini nella sua grazia, se non della maniera predetta, naturalmente ne segue, che questa non poteva prestarsi da creatura alcuna, sì perchè come argomenta l'Angelico in *3. dist. 1. q. 1. art. 2. ad 9.* , e con lui tutti i Teologi parlando dell' ordine della Providenza presente, essendovi solo tra loro qualche disparità, rispetto a qualche ipotesi straordinaria, di cui è affatto superfluo il disputare, mentre questa non fu, nè sarà mai; sì perchè, dissi, la creatura tutto ciò, che ha , tutto è di Dio , con cosa adunque poteva soddisfare per sè, e per gli altri? E per altro per soddisfare è necessario l'offerire quello, che è proprio dell'offensore , non quello che appartiene all' offeso. Sì perchè per soddisfare ad uguaglianza un' offesa è necessaria l' eguaglianza del valore dell'atto soddisfattivo col merito dell' offeso. Ma tutta la natura umana, e qualunque altra creabile creatura era necessariamente dentro i limiti nell' ordine naturale costituita, e l' offeso nell' ordine sovrannaturale , quella limitata, e questi infinito; dunque non vi era proporzione tra l'offensore, e l'offeso ; e tutta la sovrabbondanza di grazia, che avesse Iddio voluto profondere per innalzarla a poter soddisfare , sarebbe sempre stata una inadequata soddisfazione , e insufficiente perchè ristretta, e finita; e se egli l'avesse accettata, non sarebbe stata soddifazione rigorosa, perchè gratuito effetto di sua liberalità ; in quella guisa, che se un plebeo offenda il suo Sovrano, e questi dia a lui il modo di soddisfare , e piuttosto il Monarca , il quale gratuitamente condona , di quello che il suddito soddisfaccia.

E così appunto parlano i Padri. S. Basilio in *Psal. 23.* sopra quelle parole *Frater non redimet homo ; Non homo nudus* , dice, *sed homo Deus ejus Christus , quia nullus alius condignum efferre poterat prætium.* S. Giovan. Crisostomo *Hom. 10. in Joan. Cecidit natura nostra eo modo ut restitui nullo modo posset, nisi ab illa omnipotentissima manu ; neque enim aliter restitui poterat, nisi qui in principio eam effinxit, manum porrexisset.* Ai Greci concordano perfettamente i Latini. S. Ambrogio *lib. 4. in Lucam Quis tantus*, dice , *esset dux* , *qui prodesset omnibus nisi ille , qui supra omnes est ?* e S. Agostino nell' *Enchirid. cap.*

105. Neque per ipsum liberaremur unum Mediatorem Jesum Christum, nisi esset Deus. Il che ripetesi da S. Leone *serm. 11. de Nativ. Dom. Nisi esset Deus, non afferret remedium.* Era adunque impossibile alla creatura il dare a Dio la sua ricercata soddisfazione.

Ma ciò che la creatura non poteva, trovò la Divina Sapienza il mezzo per eseguirlo col fare, che la Divina Persona del Verbo assumendo l' umana natura innocente, e senza colpa, potesse così nella medesima soddisfare per la peccatrice, e col suo merito, e dignità infinite dare alle azioni della stessa un infinito valore, e quindi si riparasse con eguaglianza perfetta l' offesa fatta alla Divina Maestà: Cristo adunque fu quegli, che realmente soddisfece per noi alla Divina Giustizia, e però fu il vero, e non metaforico Redentore dell' uman genere.

Per meglio intendere il senso della Cattolica verità, deve osservarsi, che in due maniere può uno soddisfare alla persona da sè, o da altri offesa; primieramente in tutto rigor di giustizia, cioè offerendo un eguale compenso, onde resti interamente estinto il debito già contratto. In secondo luogo ottenendo dalla bontà dell' offeso un gratuito perdono, oppure eseguendo quelle condizioni, che dallo stesso venissero prescritte all' offensore, onde egli possa chiamarsi soddisfatto.

In due maniere parimente può uno chiamarsi Salvatore di un altro, o perchè realmente col suo merito, ed efficace cooperazione lo libera dal debito, e dal pericolo, o perchè col suo consiglio, ed esempio gli addita il modo di liberarsi. La Cattolica Religione pertanto insegna, e crede avere Cristo soddisfatto con eguale compenso alla Divina offesa Giustizia, ed essere Salvatore del mondo non solo cogl' insegnamenti, ed esempli ma col suo merito, ed efficacia, avendo assunto in sè il debito nostro, e veramente soddisfatto alle pene a noi dovute con la sua passione, e morte.

Esposto in tal forma il dogma Cattolico, non è difficile il dimostrarlo. Devesi confessare essere Gesù Cristo vero Redentore, e Salvatore del Mondo, qualora egli col suo sangue ci abbia realmente riscattati dalla perdizione alla quale tutti eravamo condannati. Abbia secondariamente in sè assunti i nostri peccati quanto al debito di pagarne la pena. Che in terzo luogo abbia quella sofferta a nome nostro, vale a dire, per una vera sostituzione di sè medesimo in nostra vece. E finalmente come Sommo Sacerdote abbia offerto sè stesso vittima di espiazione al Padre pei nostri peccati. Poichè il complesso di tutte queste circostanze non possono convenire, se non ad una vera, e non metaforica Redenzione. Ora le Divine Scritture in termini, che non ammettono altra interpetrazione, attestano della Redenzione da Cristo operata tutte le medesime circostanze.

E quanto alla prima. Parlando l'Apostolo, nella *1. ad Cor. cap. 6. v. 20.*, della Redenzione predetta, la chiama *prezzo, Empti estis prætio magno*. Scrivendo agli Efesj *cap. 1. v. 7.* la chiama assolutamente *Redenzione*, che ci ha ottenuta la remissione dei peccati. *In quo*, (Christo) *habemus redemptionemper sanguinem ejus, in remissionem peccatorum secundum divitias gratiæ ejus*. In quella a Tito *cap. 2. v. 14. Dedit semetipsum pro nobis, ut redimeret nos ab iniquitate;* e nella prima a Timoteo *cap. 2. v. 6. Dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. Nella stessa maniera parla S. Pietro nella sua prima *cap. 1. v. 18. Scientes, quod non corruptibilibus auro, vel argento redempti estis.... sed prætioso sanguine quasi agni immaculati Christi*. Anzi Gesù medesimo in S. Matteo *c. 20. v. 28. Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et dare animam suam redemptionem pro multis*, carattere già prenunziato dall'Angelo a S. Giuseppe dicendogli, come riferisce lo stesso Evangelista *cap. 1. v. 22. Vocabis nomen ejus ejusdem, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Cristo adunque ci ha realmente riscattati dalla schiavitù, che avevano incorsa pel peccato; poichè alla Dottrina, ed esempio non possono in rigore adattarsi le precitate testimonianze.

Ciò molto più si conferma, qualora riflettasi, che questa redenzione da Cristo si operò, assumendo in sè il debito di soddisfare pe' nostri peccati, come se fossero stati suoi proprj; sicchè dovendo noi tutti eternamente morire, egli incontrò la morte per noi, e in nostra vece. Ora come parlano circa un tal punto le divine Scritture? S. Pietro nella citata sua prima lettera *c. 3. v. 18. Christus*, dice, *semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis*. S. Paolo ai romani *cap. 8. v. 32. Proprio Filio non pepercit*, (Deus) *sed pro nobis omnibus tradidit illum*. E ai Galati *c. 3. v. 13. Christus nos redemit de maledicto legis. factus pro nobis maledictum, quia scriptum est: maledictus omnis, qui pendet in ligno*. E nella 2. ai Corinti *c. 5. v. 21. Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso*. Se tutti questi testi, ed altri, che recar si potrebbero, non esprimono vera sostituzione del Salvatore pel reo, non so in qual'altra maniera possa esprimersi la vera sostituzione. Dunque non pel solo vantaggio, che ricever potessimo dalla sua dottrina, ed esempio, Cristo morì, ma col fare veramente le nostre veci, e patendo, e morendo in nostro luogo.

E tanto è ciò certo nelle Scritture, che per tal motivo asseriscono avere esso portati i nostri peccati, vale a dire la pena ad essi dovuta. Basta leggere il capo 53. d'Isaia, ove al *v. 4.* espressamente, dichiara che *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit;* e nel *v. 5. Ipse vulneratus est*

propter iniquitates nostras, *attritus est propter scelera nostra*; e nel *v. 6. posuit Dominus in eo iniquitates omnium nostrum*. Al qual passo riflettendo S. Pietro, Epistola 1. *cap. 2. v. 24*, disse *Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum*, *ut peccatis mortui justitiæ vivamus*. Ora portare in sè la pena al reato d' altri dovuta è un vero soddisfare per esso. Dunque Cristo fu vero Salvatore, e Redentore degli uomini.

Nè con minore chiarezza dimostrasi la medesima verità col Sacerdozio di Cristò, ed io discorro così. Che egli sia il vero Sacerdote della nuova Alleanza non può negarsi se non da chi non abbia veruna cognizione, o rispetto per le divine Scritture; mentre in essa e prima che venisse al Mondo, fu per tal prenunziata dal reale Salmista nel Salmo *109. v. 4. Tu es Sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*. E l'Apostolo nel *cap. 4. v. 14.* della sua agli Ebrei, *habentes ergo*, dice, *Pontificem magnum*, *qui penetravit cœlos*, *Jesum filium Dei*. E nel *cap. 7. v. 24.* dimostra essere Sacerdote eterno: *Hic autem eo quod maneat in æternum*, *sempiternum habet sacerdotium*. Ora qual' è l'uffizio del Sacerdote? Lo spiega lo stesso Apostolo nella citata lettera *c. 5. v. 1. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis*, *quæ sunt ad Deum*, *ut offerat dona*, *et sacrificia pro peccatis*. Cristo adunque dovea a Dio offerire un vero sacrifizio di espiazione pei peccati del mondo tutto, *non pro nostris tantum*, come dice S. Giovanni *epist. 1. c. 2. v. 2.*, *sed etiam pro totius mundi*. Ma qual vittima offerì per tal motivo, se non la sua vita nella Croce? Tanto attesta l' Apostolo agli Efesi *c. 5. v. 2.*, dove esortandoli a star costanti nella carità con l'esempio di Cirsto, *sicut et Cristus dilexit nos*, soggiunge, che *tradidit semetipsum pro nobis oblationem*, *et hostium Deo in odorem suavitatis*. E S. Giovanni nell' Apocalisse *c. 13. v. 8.* lo chiama *Agnus*, *qui occisus est ab origine mundi*. Cristo adunque offerì a Dio la sua vita per soddisfare per la pena dovuta agli uomini peccatori. Dunque fu vero, e reale, e non metaforico Salvatore.

Le finora addotte interpetrazioni della Scrittura oltre l' essere per sè medesime evidentemente conformi al senso naturale, che importano le parole, vengono confermate da tutti i Padri de' primi secoli della Chiesa per sino a noi, sicchè quando anche fossero oscuri, dovrebbero alla maniera nostra intendersi, perchè quegli tutti d'accordo così gl' intesero.

Rechiamone alcuni. S. Giustino Martire, *Epistola ad Diognetum* (1) dice avere Iddio dato *proprium filium pretium redemptio-*

(1) Critici Moderni ricusano attribuire a S. Giustino Martire questa lettera diretta a Diogneto. Non lasciano d' altronde venerarne l'autorità, credendola parto di qualche discepolo degli Apostoli, e più antica di quel Santo.

nis pro nobis. Origene *hom. 4. in Num. Quoniam introivit peccatum in mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato,* sotto il qual nome intende Cristo di cui immediatamente avanti avea detto, che se non vi fosse stato il peccato, *non erat necesse filium Dei agnum fieri.* S. Cipriano *Lib. de Lapsis. Veniam peccatis, quæ in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris.* S. Agostino *in Psal. 95. n. 5. Venit Redemptor, et dedit prætium; fudit sanguinem suum, emit orbem terrarum;* e così tutti gli altri, l'espressioni de' quali sono le stesse in sostanza, che quelle delle Scritture. Dunque è una somma temerità, e perfidia il volere spiegarle in altro senso affatto alieno, e contrario, e però deve conchiudersi essere Cristo il vero, e reale, e non metaforico Redentore dell'Uman genere.

Contra una verità, che dovea eccitare nel cuore di tutti gli uomini i più teneri affetti verso la Divina beneficenza, e bontà, imperversò anzi un numero ben grande d'ingratissimi mostri in diverse maniere, ma che poi tendono al fine stesso di distruggere cioè la Redenzione di Cristo. I Giudei furono i primi, i quali sempre materiali, e caparbj, siccome aspettavano un Messia liberator temporale, così niente credettero, nè credono di presente della spirituale liberazione, quasi non avesse predetto espressamente Daniele *cap. 9. v. 24.* Che lo scopo della venuta del Messia, era *ut finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna.* A questi si unirono i Valentiniani, i Gnostici, gli Ariani, i Fotiniani, mentre negando essi pure a Cristo la Divinità, e non volendolo, che un puro uomo, vennero per conseguenza a togliere alle azioni di lui quel valore, che era necessario per soddisfare alla Divina Giustizia.

I Pelagiani parimente la impugnarono per altro capo, imper-

Natale Alessandro la reputa *non indigna Justino*, e dice che la congettura tratta dal silenzio degli Antichi non ha forza di lui toglierla. Basnagio però, Walchio, Fabricio, Cave, Gio: Franc. Budeo a S. Giustino l'aggiudicano (*Leg. Not.* I. Dominic. Mansi presso Nat. Ales. *Hist Eccl. Sec. 2. Cap. 2.*)

La lettera é stata scritta a *Diogneto.* Costui era un Filosofo (Alcuni credono fosse stato Pittore. Le muse sono sorelle amiche, e non sdegnano abitare nella medesima casa). Maestro dell' Imperatore Marco Aurelio, nell'arte di far dialoghi, come nel *Lib. 1. de' suoi Ricordi* attesta. Diogneto non era un Giudeo come lo era Trifone, con cui S. Giustino ebbe dialogo, ma era un « Gentile « Guardate, *dicea S. Giustino a Diogneto*, non solo con gli occhi « del corpo, ma con quelli dello spirito, in qual maniera, ed in qual forma « esistono quei che voi riguardate come Dei: alcuni sono di pietra, altri di « bronzo; ed intanto gli adorate, e li servite » Si potrebbe parlar cosi ad un Ebreo?

ciocchè negando la necessità della grazia interiore medicinale di Cristo, e solo ammettendo la eterna consistente nella sua sola dottrina, ed esempio, conseguentemente venivano ad asserire non essere l' uman genere stato da lui riparato, come quello, che non avea nè peccato da cancellare, nè bisogno alcuno di medicina, opponendosi così direttamente all'Apostolo, il quale nella sua ai Romani c. *3. v. 24.* disse, che siamo giustificati *gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius....propter remissionem præcedentium delictorum.* Anche Pietro Abaelardo cadde nel medesimo errore, come riferisce S. Bernardo Epistola 190. ma lo riconobbe, e se ne pentì vedendosi condannato dal Concilio di Sens, e da Innocenzo II.

Quegli però, che più s' infuriarono contra la soddisfazione di Cristo, furono, e sono di presente, i Sociniani, i quali negandogli coi Giudei, Pagani, e antichi Eretici la Divinità, e coi Pelagiani la necessità della grazia, asserirono non avere Cristo potuto con la sua vita, e passione soddisfare alla Divina giustizia pe' peccati altrui, nè aver altro fatto, che istruire gli uomini, e dimostrar loro con le opere la strada della salute. E quantunque Iddio punisca i peccatori, che non vogliono ravvedersi, a chi però si ravvede, dà il perdono con gratuita condonazione, non già perchè abbia ricevuta alcuna adequata soddisfazione dal Salvatore. *Ego censeo*, così Socino nel principio della disputa di Cristo Salvatore, *Jesum Christum ideo Servatorem nostrum esse, quia salutis æternæ viam nobis annunciaverit, confirmaverit, et in sua ipsius persona cum vitæ exemplo, tum ex mortuis resurgendo manifeste ostenderit, vitamque æternam nobis ei fidem habentibus daturus sit, Divinæ autem justitiæ, per quam peccatores damnari meremur, neque illum satisfecisse, neque ut satisfieret, opus fuisse affirmo.* Sarebbe un andar troppo in lungo, se si volessero produrre tutti i sofismi, che questi ultimi principalmente inventarono per provare l'empio loro sistema. Noi ne recheremo solo i principali, il cui scioglimento però servirà per mandare anche gli altri tutti qual tenue polvere in dispersione.

Primieramente escono in campo con le Scritture. Se Cristo, dicono, fosse venuto al Mondo per soddisfare rigorosamente per lo uomo, avrebbe la Scrittura certamente indicato un tal motivo, e in qualche luogo almeno avrebbe la passione di lui, e morte espressa col titolo di *soddisfazione*, e *surrogazione*. Ora ella assegna bensì per cagione di sua venuta il dover rendere testimonianza della verità, *Marc. 1. v. 38.*, e per confermarla con suo sangue, e però chiaman sangue del nuovo patto, *Matt. 26. v. 28.* Perchè vi desse l' esempio, cui seguendo acquistassimo l' eterna vita, *ad Rom. 13. v. 13.*, ed altre simili; ma mai ci dicono, che sia ve-

nuto per soddisfare per noi, nè in alcun luogo leggesi il termine di soddisfazione, o surrogazione per indicare la passione e morte di lui. Dunque è un arbitrario capriccio de' Cattolici il prenderle in un tal senso.

Poveri Ciechi! Le Divine Scritture espongono tutto il sistema della Redenzione, e lo espongono con tal chiarezza, che la sola perfidia può non vederlo. È falso adunque che solo gli accennati motivi da quelle si indichino; i testi da noi recati in conferma della Cattolica verità sono sì chiari, che non saprei in qual'altra maniera si possano esprimere avere Cristo soddisfatto in vece nostra con lo sborso di caro prezzo alla Divina Giustizia. Basta leggerli con animo non pregiudicato per rimanerne convinti. Aggiungono poi gli altri ancora, perchè essendo la redenzione il mezzo per riconciliarsi con Dio, questo dovea diversamente parteciparsi dagli uomini per goderne il frutto. Senza personale cooperazione e doveano parteciparne i bambini, e a loro si applica col Battesimo. Ma gli adulti doveano concorrere col consenso della loro volontà; quindi Cristo predicò per illuminare il mondo involto negli errori, e nell' ignoranza della strada della salute, perchè conoscesse la verità, e ritraesse il piede da quella, in cui correva, della perdizione. Confermò co' miracoli di sua dottrina, perchè non avessero gl' increduli scusa, se non credevano, e risuscitò glorioso, perchè restassero confermati nella credenza di quanto avea loro rivelato, ed eccitati dalla speranza di conseguire quel premio che avea a' suoi seguaci promesso. Diede l' esempio di ogni virtù, perchè s' incoraggiassero a seguirlo nella faticosa carriera, mezzo indispensabile per giugnere al fine, che egli pur conseguì. Le quali cose tutte concorrono a rendere compita per ogni parte, e fruttuosa la redenzione, con cui soddisfece alla Divina Giustizia, che avea decretata la pena di morte eterna per tutti i discendenti di Adamo: nè altro indicano i testi addotti.

Che importa poi, che nelle Scritture non vi sia il termine materiale di soddisfazione, o di surrogazione, quando vi sia espresso l' equivalente? *Il posuit in eo iniquitates omnium nostrum* di Isaia, l'essere divenuto *Maledictum* di S. Paolo per noi, non è forse un dir più chiaro, che ha patito in vece nostra, di quello importi il termine di soddisfazione, o surrogazione? E quand' anche le Scritture non lo dicessero, la tradizione perenne di tutta la Chiesa basterebbe per toglierne ogni dubbio. Nulla adunque conchiudono queste prime macchine degli Avversarj.

Ritornano al cimento con altre cabale. Intanto, dicono, si asserisce da' Cattolici essere Cristo Redentore, e nostro Mallevadore, perchè nelle Scritture si dice, che ci ha redenti, ed ha portato i nostri peccati; ma ciò nulla prova. Imperciocchè redimere non vuol dir altro, che liberar uno schiavo, e questo si fa anche senza pa-

gar alcun prezzo, come fece Mosè, a cui appunto in questo Cristo rassomigliossi, mentre l'Apostolo nel *cap. 1.* agli Efesj *v. 7.* chiama la sua redenzione gratuita. Parimente il portar i peccati non altro vuol dire, che toglierli, e cancellarli; così il Capro Emissario del Levitico c. *16. v. 22.* dicevasi *portare iniquitates in terram solitariam*, quantunque non si svenasse in sacrifizio per la espiazione della medesima.

Veramente cabale miserabili. Perchè il primo argomento valesse, bisognerebbe dimostrare che la voce redenzione, e redimere nel nostro caso non si potesse prendere se non ampiamente ed in senso di semplice liberazione. Ma come farlo, se la Scrittura dice, che Gesù ci liberò col suo sangue, e che questo fu il prezzo del nostro riscatto? *Non enim auro vel argento redempti estis*, abbiam veduto asserirsi da S. Pietro; *sed prætio sanguinis agni immaculati*. Mosè si liberò il suo popolo senza prezzo, ma quella liberazione, perchè era figura di quella che dovea farsi da Cristo, dovea appunto farsi così, per indicare, che l' uomo schiavo sarebbe riscattato, senza che egli pagasse nulla del suo, che non avea, giusta la predizione d'Isaia, che saremmo redenti senza sborsar danaro *sine argento redimemini*. E in questo senso si chiama dall' Apostolo gratuita, essendo stato un puro effetto della Divina Bontà verso l' uomo il dargli un Mallevadore, che pagasse, e soddisfacesse per lui. Ma non fu gratuita riguardo a Cristo, che morì per la pena alle nostre colpe dovuta, ed offerì la sua passione a diffalco del debito con la Divina Giustizia contratto, la quale esigeva un rigoroso compenso.

Allo stesso modo rispondesi all' altro obbietto, cioè, che il portar i peccati qualche volta vuol dire toglierli senza soddisfare con rigore pei medesimi; ma nel caso nostro ciò non può dirsi, dichiarando la Scrittura, che Cristo portò i peccati del mondo quanto alla pena, essendo stato per essi lacerato, ed ucciso *Attritus est propter scelera nostra, et livore ejus sanati sumus;* il che non può adattarsi a chi porta semplicemente la colpa col cancellarla; senza patirne il castigo. Nè vale l' esempio del Capro emissario; primieramente perchè questo pure secondo gl' Interpreti Ebrei si uccideva o precipitandolo da qualche luogo eminente, o lasciandolo, com'è naturale, sbranar dalle fiere. In secondo luogo convien riflettere, che due erano i capri, che in quella cerimonia intervenivano, ed uno si mandava al deserto, l' altro si uccideva, per esprimere figuratamente tutto il complesso della redenzione di Cristo, come osserva S. Cirillo Alessandrino *Lib. 9. cont. Julianum pag. 301.*, il quale dovea essere lacerato nel corpo per soddisfare pei peccati; ma dovea vivere secondo lo spirito. Onde il capro, che uccidevasi, prefigurava il portar la pena de' peccati, l' altro, che vivente si mandava al deserto, indicava la podestà di Cristo nel

toglier la colpa, e cancellarla. *Duo hirci assumuntur, non tanquam duo Christi sunt....sed potius quod oportebat eumdem immolari pro nobis, et mori quidem secundum carnem, vivere autem secundum spiritum*.

Non deve attribuirsi, replicano, al Sacrifizio della Croce, se non quella virtù, che fu in esso prefigurata ne' sacrifizj legali. Ora questi non avevano alcuna virtù di espiare le colpe. Ma Iddio gratuitamente le condonava. Dunque deve dirsi lo stesso anche rispetto a Cristo.

Non può opporsi sproposito più grossolano. Chi mai sognò, che nella figura debba contenersi tutto ciò che ritrovasi nel figurato? Quando questo succede, non è più figura, è la stessa cosa. Imperciocchè appunto dicesi figura, perchè adombra quello che in realtà contiensi nel figurato. Ora i Sacrifizj legali adombravano la virtù della Redenzione, e perchè questa dovea produrre diversi effetti, per tutti in qualche modo indicarli si moltiplicarono le figure. Il serpente di bronzo, per esempio, prefigurava Cristo innalzato in Croce, la fenestra dell'Arca l'apertura del suo Costato, l' Arca stessa la Chiesa di lui; nè in questi, ed altri simili Simboli, devesi ricercare rappresentata la soddisfazione de' peccati. Questa, dice l'Angelico *1. 2. q. 102. a 3. ad 5.*, esprimevasi nella uccisione degli animali, e però prima di sacrificarli, come si ha nel Levitico *c. 1. v. 4., e cap. 4. v. 4.* s'imponevano sopra il capo della Vittima da' Leviti le mani. *Per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac illa animalia loco eorum occiderentur ad significandum expiationem peccatorum.* Ma erano figure, onde non avevano, nè dovevano avere in sè la virtù del figurato, a cui solo apparteneva di avere in sè il vero carattere di soddisfazione, ed espiazione perfetta.

Finalmente argomentano anche con la ragione; la soddisfazione di Cristo presa nel senso Cattolico è impossibile e per parte di Dio, e per parte del medesimo Cristo. È impossibile pel primo riguardo; perchè se Iddio può perdonare i peccati, l'esigere la soddisfazion rigorosa da un innocente pel colpevole ripugna alla sua bontà. Se poi non può perdonare senza di essa, non è quell' Onnipotente Sovrano, che essenzialmente dev' essere per esser Dio. È impossibile pel secondo; primieramente perchè quando Cristo venne al mondo avea Dio già a lui perdonato, mentre lo amava in tal guisa, che gli donò il proprio Figlio; non vi era adunque più peccato, altrimenti avrebbe seguito ad odiarlo; dunque nulla rimaneva a Cristo da soddisfare. In secondo luogo al peccato si deve una morte eterna, e un sempiterno supplizio; ora Cristo morì temporalmente, e morì una sola volta, e risuscitò; come adunque poteva soddisfare per tanti, a ognun de' quali conveniva un eterno castigo?

Si vede bene, che lo spirito di vertigine si è impossessato della mente de' miseri Avversarj, mentre con sì fatte inezie si credono di oppugnare la Cattolica verità, le quali meritano più disprezzo, che seria risposta. Contuttociò rispondiamo e all' una, e all'altra per far loro comprendere quanto sieno ne' loro pensieri stravolti. No, non solo non è impossibile, ma è stata reale, convenientissima e giustissima, e per parte di Dio, e per parte di Cristo la soddisfazione presa in tutto il rigor de' termini, come da noi si prende. E quanto al primo. Iddio poteva, se avesse voluto, perdonare gratuitamente la colpa; ma non volle, come si è dimostrato, e volle anzi un'adequata soddisfazione, nè in un tale contegno cosa v' ha che ripugni a suoi attributi. Era egli l'offeso, egli era il Sovrano assoluto; dunque poteva prescrivere quelle condizioni a rei, che gli erano in grado, per dar loro il perdono; e poteva anche negarlo assolutamente. Ma volle accordarlo con la soddisfazione a lui esibita liberamente da un innocente invece de' colpevoli. Nè questo è contrario alla sua o misericordia, o giustizia, ma anzi le dimostra, come sono, vale a dire infinite. Imperciocchè non avendo gli uomini con che soddisfare, diede loro il proprio figlio, e questi spontaneamente, e liberamente assunse in sè un tal debito, e lo pagò. Può darsi misericordia più grande? Il figlio umanato era innocente, ma perchè faceva la figura del reo, fu punito con pena sì atroce, e sì acerba morte, che più terribili non possono immaginarsi, ed ecco manifestato il rigore tremendo della sua giustizia. E siccome il fine ultimo delle Opere di Dio è la manifestazione de' suoi attributi; così per farli comparire sotto l'aspetto più luminoso non vi era mezzo più conveniente del dare agli uomini gratuitamente un mallevadore, che fosse di tanta dignità, che potesse soddisfare per loro in tutto rigore di giustizia.

Nè è contrario a questa virtù il punire l' innocente pel reo, quando si tratti della comune salute, ed egli liberamente si offerisca, e molto più se abbia, come avea Cristo, il pien dominio della sua vita. Ora Iddio Giudice mirava nella punizione del figlio innocente la liberazione del mondo, la gloria somma, che da una tal morte ne era a lui medesimo per risultare; e però il motivo non poteva essere più giusto principalmente rispetto a lui, che non è astretto, come gli uomini, da legge alcuna, ed è della vita, e della morte assoluto dispositore.

Quanto al secondo obbietto diciamo, non esservi alcuna difficoltà nell'accordare con l'amore preveniente di Dio la soddisfazione susseguente di Cristo. Iddio ci amò con amor infinito da tutta la eternità, mentre per nostro solo vantaggio dispose, ed operò, quanto fu da lui disegnato, ed eseguito. *In hoc est Charitas*, dice S. Giovanni Epistola *1. c. 4. v. 10. non quasi nos dilexeri-*

mus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris. Imperciocchè egli odia bensì il peccato, ma ama la creatura, che lo commette; come opera delle sue mani da lui destinata a goderlo per tutta l'eternità. Vedendola adunque giustamente per ragion della colpa esclusa dal conseguimento del suo ultimo fine, nè avendo ella mezzo per ristabilirsi, la sua immensa bontà glielo somministrò col darle il suo figlio. Ma era necessaria la soddisfazione, perchè da lui stabilita; dunque compito, dirò così, il disegno del misericordioso suo amore, restava l'esecuzione di quanto la giustizia esigeva, e questo si operò da Gesù *Misit filium suum propitiationem pro peccatis nostris.* E tanto è vero, che sussisteva alla sua venuta al mondo il debito della pena, che niuno de' giusti morti avanti della medesima avea conseguito il Cielo, ma se ne stava aspettando nel Limbo il comune Liberatore.

Che poi al peccato debbasi la morte eterna, conchiuderebbe contra la soddisfazione di Cristo, quando questa fosse stata una soddisfazione di valore limitato, e finito; ma essendo essa per ragione della infinita dignità della persona divina, che dava alle azioni della umanità in sè sussistente un infinito valore, parimente infinita, equiparò, anzi sopravvanzò qualunque debito: *Sicut per unius delictum*, così parla l'Apostolo, *ad Rom. c. 5. v. 18., in omnes homines in condemnationem;* ecco la pena eterna, *Sic et per unius justitiam in omnes in justificationem vitæ*, ecco la soddisfazione, che paga il debito. *Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi;* ecco il reato; *Ita per unius obeditionem justi constituentur multi;* ed ecco la remissione; e lo stesso ripete nella 2. *ad Cor. c. 5. v. 14.* dicendo: *Si unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt;* nelle quali parole esprime con evidenza e la surrogazione al pagamento della pena, e la condanna generale, a cui tutti erano gli uomini sottoposti.

L'Angelico ce ne somministra la ragione *3. p. q. 48. a. 2.* così discorrendo « Colui, non v'ha dubbio, deve asserirsi, che propriamente soddisfi per l'offesa ad un altro recata, il quale esibisce all'offeso ciò, che egualmente, anzi gli è più grato di quello, gli sia dispiaciuta l'offesa. Ora Cristo patendo per amore, e per obbidienza offerì a Dio molto più di quello che esigesse la compensazione dell'offesa di tutto il genere umano per tre motivi; primo per motivo della immensa carità, con cui patì; secondo per la dignità della sua vita, che essendo vita di un Uomo-Dio era d'inestimabil valore; e finalmente per la universalità, e atrocità delle pene sofferte; e però conchiude: *Passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis.* » E lo conferma col

testo di S. Giovanni Epistola 1. c. 2. v. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*. Fu adunque la soddisfazione di Cristo vera, e reale, e non solo sufficiente, ma ancora sovrabbondante.

CAPITOLO XV.

Il Redentore divino sparse il suo Sangue, e morì per la Redenzione non de' soli predestinati, ma di tutti gli uomini viatori non solo battezzati, ma anche infedeli, sicchè niuno rimase escluso, benchè non a tutti venga applicato l' intiero frutto della medesima; non però pei demonj, e gli uomini già dannati.

Per concepir con chiarezza il senso della Cattolica verità convien distinguere nella Redenzione dal Salvatore operata la volontà di lui, o sia l'intenzione, con cui offerì al Padre la sua Passione, e morte, e l'applicazione del merito della medesima a soggetti redenti. Quando adunque dicesi essere il Redentore morto per tutti, nè alcuno de' viatori essere stato escluso dal benefizio della Redenzione, deve intendersi relativamente alla intenzione, con cui Gesù la operò, perchè egli realmente la operò acciò giovasse a tutto il genere umano capace di conseguire l'eterna vita, non già quanto alla reale applicazione del merito della medesima, mentre realmente non tutti conseguiscono la salute, e la gloria. Spiega ciò l' Angelico con l'esempio di un Medico perito, e amoroso, il quale fosse di valore così distinto che sapesse formar un rimedio di efficacia tanto universale, che da sè solo bastasse a risanare tutte le infermità. Chi non vede in tale supposizione essere l'intenzione sincera del Medico di giovare a tutti gl' infermi; e se a molti non venga applicata la Medicina, ciò provenire non per mancamento della volontà del Medico, ma da altre cagioni, che impedendone l'applicazione portano per conseguenza la morte degli ammalati?

Così esposto il dogma Cattolico, non è difficile il dimostrarlo in tutte le sue parti. E primieramente, che Gesù Cristo sia morto per redimere tutti gli uomini, e non i soli predestinati, lo dichiarano in formali termini le divine Scritture. L' Apostolo, il quale avea ricevuta la sua Dottrina, come protestasi egli medesimo, per rivelazione speciale fattagli immediatamente dal Redentore medesimo, quando parla della Redenzione di lui per rapporto alla intenzione, con cui fu operata, sempre ne parla senza restrizione, e la predica fatta per tutti. Scrivendo la sua prima a Timoteo *c. 2. v. 1.* dice, doversi pregar per tutti adducendo per ragione, *Hoc enim bonum est, et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri*; ed affinchè non si credesse

essere questa una volontà sterile, ed infeconda, soggiunge la preparazione eseguita del rimedio, *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. Ora tutti gli uomini non sono del numero degli eletti ; dunque Cristo è morto non pe' soli predestinati, ma per tutti gl' individui del genere umano ; mentre il *pro omnibus* comprende tutti. Scrivendo a quei di Corinto nella *2. c. 5. v. 11. 14. e 15. Scientes*, così si esprime, *timorem Domini hominibus suademus.... Charitas enim Christi urget nos, æstimantes hoc quod si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt; et pro omnibus mortuus est Christus*. Ora io argomento così.

L'Apostolo sapeva che non tutti gli uomini erano predestinati alla gloria; e nondimeno attesta, che la carità di Cristo lo costringeva a procurare la salvezza di tutti ; ma per qual motivo ? Se non perchè Cristo avea patito per tutti: altrimenti sarebbe stata una carità più estesa di quella di Cristo. Di più. Paragona il rimedio del Redentore recato con la sua morte con la universalità del male, per cui erasi preparato. Ora tutti senza distinzione erano morti; dunque per tutti fu anche preparato il rimedio. Finalmente, per lasciare gli altri molti, nella lettera ai Romani *c. 14. v. 15.* gli esorta ad astenersi dal mangiar quelle cose, per cui i deboli nella fede potevano rimanere scandalizzati, adducendo per ragione essere Cristo per essi morto : *Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est;* e ripete lo stesso nella *1.* ai Corintj *c. 8. v. 11.* Ma se il soggetto, di cui parla, era indeterminato, e però poteva non essere del numero de' predestinati, e nondimeno asserisce essere Cristo morto per lui ; dunque egli non morì pe' soli predestinati.

Aggiungasi al Dottor delle Genti l' autorità dell' Apostolo prediletto di sopra recato, che non può essere più decisiva. *Si quis peccaverit*, dice nella *1. c. 2. v. 1.*, e *2. advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum justum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*. Possono desiderarsi espressioni più generali? Ognun lo vede. Dunque è verità manifesta nelle Scritture non essere Cristo morto pei soli predestinati, ma avere offerto all' Eterno Padre il Sacrifizio della sua vita con volontà sincera, perchè a tutti apportasse salute.

Nè questa è una interpretazione inventata dallo spirito privato de' Teologi, poichè la Chiesa Universale adunata nel Tridentino in varj luoghi la insegna, e la suppone per inconcussa. La insegna nella *sess. 6. cap. 3.* dove espressamente asserisce che Cristo è morto per tutti *Pro omnibus mortuus est*. E perchè s'intendesse, che il *pro omnibus* comprendeva non i soli predestinati, ma tutti gli uomini, soggiunge che la distinzione che passa tra loro, cioè tra i predestinati, e i non predestinati, non desumesi dal-

la volontà, e intenzione di Cristo, che abbia voluto morir pei primi, e non per gli altri, ma dalla applicazione, che si fà della Redenzione quanto al conseguimento della salute, che dipende bensì dal divin beneplacito, ma ancora dalla cooperazione della volontà dell'uomo dalla grazia assistita. *Non omnes tamen beneficium mortis ejus recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.* Secondo adunque il Sacro Concilio Cristo è morto anche per tutti coloro, a quali non si comunica, la partecipazione compita del benefizio della Redenzione.

La suppone poi per indubitata. Imperciocchè nella *cit. sess. cap. 11.* insegna non esservi alcun divino comandamento impossibile da osservarsi. *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis.* E nel capo *6.* descrive le disposizioni richieste, perchè il peccator si giustifichi: *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum credentes...a Deo justificari impium per gratiam jus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu.* Ora se il Concilio non supponesse per indubitato essere Cristo morto generalmente per tutti, come avrebbe potuto in primo luogo generalmente asserire non essere alcuno comandamento impossibile? La possibilità della esecuzione dipende dall'ajuto della grazia meritata da Gesù Cristo; ma se egli fosse morto pei soli predestinati, per essi soli avrebbe meritata la grazia; dunque per gli altri non vi sarebbe un tal ajuto, e per conseguenza sarebbe per loro impossibile l'osservanza della Evangelica Legge; dunque niun prescito peccherebbe non osservandola, e si condannerebbe senza attuale peccato. Questa è una empietà manifesta; dunque il Concilio suppone per indubitata la nostra sopradata intelligenza delle divine Scritture.

In secondo luogo egli è certo, che non tutti quelli, che si giustificano, sono del numero degli eletti, e nondimeno il Concilio insegna, che chiunque vuol essere giustificato, deve credere, e sperare le sopradette cose; dunque suppone, che per tutti sia Cristo morto, mentre la sola sua morte è il fondamento delle nostre speranze, e la fonte, d'onde scaturisce la grazia, che ci monda dalla colpa, e giustifica.

Nè poteva supporre altrimenti, essendo sempre stato tale il sentimento di tutti i Padri, vale a dire dei Maestri da Dio dati alla sua Chiesa per ispiegare i rivelati Misterj. Rechiamone alcuni. S. Agostino nel *lib. de Symb.* ad *Cathechum cap. 5.*, parlando di Erode macchinante la morte di Cristo: *O munde immunde*, esclama, *venit qui te redimat, et turbaris; et tunc eum vis perdere, quando ille te disposuit liberare!... Ille tibi annunciat Deum hominem suscepisse pro te, et tu vis perdere eum, qui venit re-*

dimere te. Nel *tratt. 4. In Joan. n. 1.* così parla dei Giudei pertinaci nella sua miscredenza. *Populi autem spernentes propter superbiam suam humilitatem Dei, crucifixerunt Salvatorem suum et fecerunt damnatorem suum.* E finalmente parlando di Giuda il traditore nel *comment. 2. in Psal. 68. n. 11. Christus*, dice, *pati venerat, et punivit per quem passus est. . . . Projecit enim prætium argenti, quo ab illo Dominus venditus erat, nec agnovit prætium, quo ipse a Deo redemptus erat. Factum est hoc in Juda.* Ora il Mondo immondo, i Giudei pertinaci, Giuda traditore, non erano certamente predestinati, eppure il S. Padre li annovera tra i redenti. Dunque Cristo secondo lui è morto non pe' soli predestinati.

E prima di lui avea detto S. Ambrogio, *lib. 2. de Parad. cap. 8. Venerat. Dominus Jesus omnes salvos facere peccatores, etiam circa impios ostendere suam debuit voluntatem, et ideo nec proditurum debuit præterire.* Ma per lasciare gli altri, ascoltiamo la Chiesa di Lione nel *lib. de tuenda verit. Script. cap. 14.*, che così parla: *Catholica fides tenet, et Scripturæ Sanctæ veritas docet, quod pro omnibus credentibus, et per gratiam baptismi ex aqua, et Spiritu Sancto regeneratis.... Salvator noster sit passus.* Ora tutti i battezzati non sono del numero degli eletti; dunque è dogma di Fede essere Cristo morto, non pe' soli predestinati.

Dal che apparisce quanto giusta sia la censura, con cui dannarono la quinta proposizione di Giansenio i Sommi Pontefici Innocenzio X., e Alessandro VII. chiamandola empia, bestemmiatoria, contumeliosa, derogante alla Divina pietà, ed anche eretica, se si intende nel senso che Cristo sia morto pe' soli predestinati.

Dagli argomenti finora prodotti viene a dimostrarsi anche la seconda parte della proposta nostra asserzione, cioè essere Cristo morto con volontà sincera di salvare non solo i battezzati, ma tutti gli uomini Viatori, anche infedeli, sicchè niuno sia stato da lui escluso. Di fatto i testi sopraccitati parlano con tale universalità, che il volerli restringere ai soli fedeli è un fare violenza al senso, che presentano le parole; e però tutti i Cattolici convengono nell'asserirla; e se non la riguardano qual dogma come la prima parte, la tengono però come così conforme alle Scritture, e al sentimento de' Padri, che senza temerità, e pericolo di errore non può negarsi. Basta leggere la Bolla del sopra lodato Sommo Pontefice Innocenzio X, nella condanna della indicata quinta proposizione, per rimanerne convinti. La proposizione era così concepita: *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.* Cosa dice il Supremo Pastore? *Falsam, temerariam, scandalosam.... declaramus, et uti talem damnamus.* È dunque vera, fondata, ed

edificante la sua contraria, cioè essere Cristo morto per tutti gli uomini. Nè può dubitarsi, che il Santo Padre non l' abbia presa in tal senso; mentre presa nel senso ristretto ai soli predestinati la condanna come empia ed eretica, siccome abbiamo osservato.

Nè solo le autorità concorrono a confermarla, ma ancora gli orribili assurdi, che dalla opinione contraria naturalmente derivano. Ed in vero; se il Redentore Divino non fosse morto per tutti, come avrebbe apportato il rimedio contra l'originale peccato, il quale essendo infezione della natura comune a tutti gli uomini, la maggior parte non avrebbe potuto liberarsene? come adunque potrebbe dirsi Cristo Riparatore dell'uman genere, e il Nuovo Adamo, se avendo il primo infettato tutti, il secondo non avesse liberato, che pochi predestinati, o al più i soli fedeli? Come potrebbe chiamarsi redenzione copiosa, e sovrabbondante, se fosse stata così ristretta? Di più: il Chirografo della morte era stato scritto per tutti gli uomini, e questo si appese secondo l'Apostolo da Gesù alla croce, e fu lacerato. Ora sarebbe ciò falso, se per una parte notabilissima degli uomini sussistesse, e senza dubbio sussisterebbe, se Cristo per essi non fosse morto. Verrebbe quindi a languire la Fede, la Speranza, la Carità; poichè non sapendosi dagli uomini, chi sieno i predestinati, non potrebbero con fermezza credere, che Iddio possa essere loro propizio pe' meriti di Gesù Cristo, supposto che non fosse certo essere egli morto per tutti. La Risurrezione di Cristo è il fondamento della nostra speranza; ma come sperare con tutta la fiducia, se non essendo morto per tutti, nemmeno per tutti sarebbe risuscitato? Con qual cuore si potrebbe amare il Salvatore, se si potesse anche solo sospettare, che non avesse fatto nulla per universale vantaggio? Come ammirabile, ed infinita potrebbe encomiarsi la Divina Bontà verso l' uomo, nel dargli il Divin Figlio, se non lo diede, che per alcuni? Ora tutte queste sono conseguenze ripugnanti alle espressioni delle Scritture, al sentimento della Chiesa; deroganti alla Idea della Divina beneficenza, e bontà, ai meriti di Gesù Cristo. Dunque deve asserirsi per infallibile esser egli morto per tutti, nè alcuno de' Viatori essere stato escluso dalla redenzione di lui.

Quantunque però non solo per la sufficienza del prezzo valevole a riparare Mondi infiniti, ma per la volontà sincera, con cui Cristo lo sborsò per la salute di tutti, sia stata universale la sua redenzione, onde se alcuno perisce, a sè medesimo deve imputarne la cagione; con tutto ciò a tutti realmente non si applica il frutto perfetto di lei, ma a quelli soli, che conseguiscono l' eterno premio. Così c' insegnano le Scritture. Imperciocchè asserendo esse per una parte essere Cristo morto per tutti, come si è vedato di sopra; e per l' altra dicendo in altri luoghi, aver egli pregato non pel mondo, ma pei suoi eletti: *Non pro mundo rogo, sed pro his,*

quos dedisti mihi, *Joan. cap. 7. v. 9.* e di avere protestato di morire per le sue pecorelle: *Animam meam pono pro ovibus meis, Joan. cap. 10. v. 15.* non possono in altro modo concordarsi, se non ammettendo qualche distinzione nella volontà amorosa di Cristo, una generale, con cui offerì sè stesso al Padre per la salute di tutti, meritando loro gli ajuti, coi quali, se vogliono possono salvarsi; l'altra speciale rispetto agli eletti, pei quali volle ancora l'applicazione di tutto il frutto, col meritare loro gli ajuti speciali, con cui potessero, e di fatto operassero frutti degni di eterna vita, il dono inestimabile della finale perseveranza, e la consecuzione della gloria.

Tanto appunto insegnasi dal Tridentino nel luogo sopraccitato, con quelle formali parole: *Verum, etsi ille pro omnibus mortuus sit, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis ejus communicatur.* Dottrina fondata nella autorità ancora dei Santi Padri, e principalmente di S. Agostino, e del fedelissimo Discepolo di lui S. Prospero. *Solis prædestinatis*, dice il primo in *Psal. 87.*, *ad æternam salutem, non autem omnibus ejus bona opera profuerunt.* L'altro, *in resp. ad obiect. 9. Gallorum, cum itaque rectissime dicatur pro totius mundi redemptione crucifixus....potest tamen dici pro his tantum crucifixus, quibus mors ipsius profuit.*

Che se alcuno più del dovere curioso ricercasse perchè essendo tutti egualmente morti pel peccato, non per tutti con eguale volontà sia morto, non abbia tutti in tal maniera redenti, che conseguiscono l'intiero frutto della redenzione di lui: risponde S. Agostino, *lib. de Corrept., et Grat. cap. 11. Nunc, quibus deest, pœna peccati est, quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum.* E nel *lib. de Don. Persev. cap. 12. Iterum, atque iterum dicimus, nec nos piget: O homo, tu qui es, qui respondeas Deo? Inscrutabilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus. Et hoc adjicimus; Altiora te ne quæsiveris, et fortiora te, ne scrutatus fueris.* Tocca all'uomo il ringraziare la Divina infinita beneficenza di quanto benignamentegli conferisce, e per conseguenza del benefizio della Redenzione operata per tutti, avendo, siccome insegna l'Angelico *3. p. q. 49. art. 1. ad 3.*, con la sua passione instituita la cagione del nostro riscatto, per cui si potessero cancellare tutti i peccati, non solo i peravanti commessi, ma ancora quelli, che erano per commettersi dagli uomini fino alla fine del mondo. Che abbia promulgata la sua fede, istituiti i Sacramenti, e aperte del Cielo le porte, e che niuno abbia escluso dal poterne partecipare. Ma egli non vuole applicare i suoi meriti a chi non vuole a lui congiungersi con la Fede, con la Speranza, con la Carità, con l'osservanza della sua legge, come osserva lo stesso S. Dottore *art. 3. ad 1.*, e però quest

restano esclusi dal godere del frutto. Questo è ciò che c' insegna la Fede, il resto deve adorarsi, e non investigarsi; e siccome ognuno dalla grazia assistito può credere, sperare, ed amare, può osservare la legge; così con timore, e tremore implorando continuamente pei meriti di Gesù Cristo un tale soccorso, deve fedelmente cooperare, sicuro, che se egli il primo non volterà le spalle a Dio, esso pure non lo abbandonerà, *non enim deserit, nisi deseratur*; e per conseguenza se non giungerà a conseguire l' applicazione del frutto della passione di Cristo, la colpa sarà sua, non mancanza del Redentore.

L'ultima parte della proposta Cattolica asserzione, che riguarda i Demonj, e gli uomini già allora dannati, essere stati esclusi dal benefizio della universale dannazione, con non minore chiarezza deducesi in primo luogo dalle Divine Scritture. Imperciocchè non potendosi giudicare del fine da Dio avuto nelle sue opere esteriori, principalmente riguardanti l'ordine sovrannaturale, se non da quanto egli stesso si è degnato manifestarci; avendoci fatto egli intendere per una parte, come altrove si è dimostrato, non dovere mai avere termine alcuno le pene dei condannati all'Inferno; e per l' altra in tutti i luoghi, dove parlasi della redenzione, soltanto parlasi degli uomini; necessariamente dedurre si deve, che pei soli uomini viatori sia stata quella operata. *Mediator Dei et hominum* chiamasi da S. Paolo, *1. ad Timot. cap. 2. v. 6.*; e nel *cap. 4. v. 10. Salvator omnium hominum*. E in quella a Tito *cap. 2. v. 14 Dedit semetipsum pro nobis*. Nè mai si trova, che abbia avuto riguardo alla salvezza de' reprovati.

Anzi egli stesso protestossi, che era venuto a strappare dal potere di Satanasso le spoglie da lui rapite, Luca *cap. 11. v. 22*. Esser venuto al mondo a ricercare la centesima delle sue pecorelle smarrite, nella quale figurato riconoscono i Padri il genere umano, *Luc. cap. 15. v. 4*. Che il principe delle tenebre sarebbe cacciato dal possesso usurpato sopra gli uomini, *Joan. cap. 12. v. 31.*, e nulla egli avere a che fare con l'infernale nemico, lo stesso S. Giovanni *cap. 14. v. 30*. Possono mai intendersi somiglianti espressioni di redenzione?

Confermano tutto questo i Padri. Tertulliano nel *lib. de Carne Christi cap. 14. Nullum mandatum*, dice, *de salute Angelorum suscepit Christus a Patre: Quod Pater nec repromisit nec mandavit Christus administrare non potuit*. S. Agostino nella *Enchirid. cap. 61. n. 16. Non pro Angelis mortuus est Christus*. S. Gregorio Magno *lib. 4. Mor. cap. 12. Idcirco namque Redemptor noster non Angelus, sed homo factus est, quia hoc procul dubio fieri debuit, quod redemit, ut et perditum Angelum non apprehendendo desereret, et hominem in semetipso apprehendendo repararet*, e così gli altri.

L' Angelico sopraccitato ne indica la ragione; poichè trattando se la passione di Cristo abbiaci liberati dalla pena dovuta al peccato, e avendosi opposto l'argomento dedotto dai dannati, i quali non furono liberati per la sua morte dà la risposta sopra recata, cioè, che la passione di Cristo opera in chi è capace di riceverne l' applicazione per mezzo della Fede, dei Sacramenti, e della Carità. Ora i dannati sono di tutto ciò incapaci, essendo giunti al termine, e ostinati immutabilmente nel male. *Et ideo* conchiude, *damnati in Inferno*, *qui prædicto modo passioni Christi non conjunguntur*, *effectum ejus precipere non possunt*. *3. p. q. 49. a. 3. ad. 1.* Se poi erano incapaci di percepirne il frutto ne segue, che per essi nemmeno siasi operata.

Contra la verità finora esposta errarono tutti coloro che errarono circa il Volere Divino di salvare tutti, pretendendo che siccome questo non riguarda tutti gli uomini, così nemmeno a tutti appartenga la Redenzione, e però avendoli allora indicati, senza ripeterne gli odiosi nomi, esporremo gli argomenti, con cui procurarono d' impugnarla.

Credono primieramente di ritrovare appoggio al loro errore, in quei testi delle Scritture, in cui parlandosi del fine della redenzione, si dice, che fu operata non *pro omnibus*, ma *pro multis*. *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et dare animam suam redemptionem pro multis*, così in S. Matteo *cap. 20. v. 28.*, e nel *cap. 26 v. 28. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* E S. Paolo agli Ebrei *cap. 9. v. 28.* attesta, che *Christus semel oblatus est ad multorem exhaurienda peccata.* Ora, dicono, se patì per tutti, perchè dir molti? Segno egli è adunque, che i soli predestinati, o al più i soli battezzati, furono l' oggetto della redenzione.

E di fatto, soggiungono, lo stesso Cristo spiega più chiaramente, quali sieno questi molti, cioè gli eletti, dicendo in S. Giovanni *cap. 10. v. 15. Animam meam pono pro ovibus meis*; essere il suo popolo, *Salvum faciet populum suum a peccatis eorum*, dicesi in S. Matteo *cap. 1. v. 21.* Essere finalmente coloro che gli erano stati dati dal Padre, acciò non perissero. *Hæc est voluntas ejus*, *qui misit me*, *Patris*, *ut omne*, *quod dedit mihi*, *non perdam ex eo*, così in S. Giovanni *cap. 6. v. 39.* Il che solo può intendersi degli eletti. Dunque non per tutti gli uomini, ma pei soli predestinati, o al più pei soli battezzati è morto Cristo.

Falsissima conseguenza, dedotta dalla stravolta interpretazione dei testi sopraccitati. Il *pro multis*, che ritrovasi nei primi, non significa porzione di uomini escludente gli altri, ma giusta la frase usitata nelle Scritture, è lo stesso, che tutti. Non dice for-

se l' Apostolo ai Romani *cap. 5. v. 15. Unius delicto multi mortui sunt?* Eppure si sa, e lo stesso Apostolo lo asserisce, che tutti sono morti in Adamo, *in quo omnes peccaverunt*. Se adunque la redenzione era diretta a cancellare la colpa, e liberare dalla morte incorsa pel peccato originale, comprendeva tutti, perchè tutti l' aveano contratta.

Che se si voglia intendere il *pro multis* pei soli predestinati non vi è difficoltà nell'accordarlo, purchè s'intenda della Redenzione efficacemente, e realmente comunicata per un effetto di specialissimo amore della Divina Bontà verso di loro; nel qual senso appunto s' intendono, come abbiamo di sopra osservato, i testi in secondo luogo prodotti dagli Avversarj.

Ascoltiamo in conferma di tal risposta, come parli il Catechismo Romano, in cui si contiene la dottrina della Cattolica Chiesa. *Cum igitur*, dice nella *2. par. cap. 4. n. 24. pro vobis dicitur vel eos, qui aderant, vel delectos ex Judæorum populo, quales erant discipuli, excepto Juda, quibuscum loquebatur, significavit. Cum autem addidit pro multis, reliquos electos ex Judæis, aut gentibus intelligi voluit. Recte ergo factum est, ut pro universis non diceretur, cum hoc loco tantummodo de fructibus passionis sermo esset, quæ salutis fructum delectis solum attulit. Atque huc spectant verba illa Apostoli:* Christus semel oblatus est ad multorum exhauriendo peccata. *Et quod Dominus apud Joannem inquit:* ego pro eis rogo, non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi, quia tui sunt. Se tale è il sentimento della Chiesa Cattolica, verissima è adunque la distinzione da noi data per l' intelligenza degli accennati testi, e degli altri, che recare si potessero contra la verità stabilita.

L' appoggio però maggiore per autorizzare l' erroneo suo pensiero, credono di trovarlo in S. Agostino, ma con la stessa felicità con la quale lo cercano nelle Scritture. Portano prima il testo che leggesi nel *lib. 21. de Civ. Dei cap. v. 4. n. 1.* in cui dice: *Si de aliquibus ita certa esset* (Ecclesia), *ut qui sint illi etiam nosset, qui licet adhuc in hac vita sint constituti, tamen quod prædestinati sunt in æternum ignem ire cum Diabolo, tam pro eis non oraret, quam nec pro ipso* (Diabolo). Ora Cristo sapeva quali erano i reprobi, che doveano essere condannati all'Inferno. Con qual fondamento adunque si può asserire, che abbia pregato, e molto meno patito pe' medesimi?

Rispondo, che Cristo sapeva benissimo quali erano i predestinati, e quali erano per essere i reprobi, ma sapeva ancora, che alcuno non si salva, nè alcuno si danna, se non per merito e colpa della propria volontà. Essendo egli adunque il Redentore dello uman genere, a lui conveniva operare la redenzione per tutti, acciò per tutti fosse preparato il rimedio, quantunque sapesse, che

molti non erano per approfittarsene, e però fossero inescusabili nella loro perdizione. Misurò, dirò così, l'opra sua con la sua carità infinita, non col frutto, che ne avessero a ricavare gli uomini; e perchè la salvezza di tutti era un bene massimo, per questo egli la volle in generale considerata, e la operò, che che poi ne dovesse succedere quanto alla esecuzione per la ingratitudine degli uomini. In una parola riguardò i reprobi non come reprobi, ma come figli di Adamo, e come membri della natura umana, che egli veniva a rialzare dalla sua rovina, e sotto un tal riguardo per essi ancora preparò il rimedio. Non vale adunque l' esempio della Chiesa dedotto da S. Agostino; poichè la Chiesa nella data ipotesi non potrebbe riguardare i reprobi, e per conseguenza non potrebbe pregare per ottenere ciò, che essi sicuramente non vorrebbero conseguire, e sarebbe una orazione perversa, mentre dimanderebbe a Dio quello che sa aver esso stabilito di non concedere; non volendo egli dare la sua grazia, a chi con la sua pertinace volontà vi resiste, e se ne rende indegno.

Oppongono finalmente varj altri testi del medesimo S. Dottore nei quali pare essere di sentimento, che Cristo non sia morto, se non pei soli predestinati. Ma con la stessa risposta, con cui si è disciolta l' opposizione dedotta dalle Scritture, rispondesi ancora alle autorità del citato Agostino, cioè, che dove parla della reale applicazione del frutto della passione di Cristo, intende essere egli morto pei soli predestinati. Dove poi parla del fine generale; per cui esso patì, ed offerì al Padre con affetto sincero la sua morte, non intende di escludere alcuno, ma tutti ha compreso; il che confermasi coi testi di lui, che abbiamo di sopra recati, ed altri che recare si potrebbero, i quali non possono in altra guisa conciliarsi insieme.

Contra l'ultima parte pugnarono Origene, e i suoi seguaci pretendendo, che pei meriti della Croce di Cristo abbiano ad essere anche i demonj, e gli uomini già dannati liberati dalle pene, a cui soggiacciono, e devono soggiacere; e credevano di provarlo primieramente con l' autorità dell'Apostolo, il quale scrivendo agli Efesj *c. 1. v. 10.* disse, che *in dispensatione plenitudinis temporum* Iddio vuole *instaurare omnia in Christo quæ in cœlis; et quæ in terra sunt in ipso*, e ai Colossensi *c. 1. v. 20.* che si compiacque *per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt.* Dunque anche pei dannati offerì Cristo la Redenzione.

Falsissima conseguenza. Imperciocchè in primo luogo i lodati testi nulla dicono dell' Inferno, e per altro quando questo pure si comprende, seppe l' Apostolo esprimerlo; come quando nell'Epistola ai Filippensi *c. 2. v. 10.* parlò dell' omaggio, che ogni creatura deve rendere al nome Santissimo di Gesù, espresse anche gli

abitatori del Baratro Infernale. *In nomine Jesu omne genuflectatur Cœlestium, Terrestrium, et Infernorum*. Se adunque ne' testi addotti non lo memorò, è segno, che non entrava nella universale rinnovazione. e riconciliazione; nè poteva entrare, come si è già per noi dimostrato.

In essi adunque espone l' Apostolo gli effetti della Redenzione rispetto a coloro che ne hanno in qualche maniera participato. *Instaurantur*, spiega il primo testo S. Agostino nell' *Enchirid. c. 62. n. 16. Instaurantur quippe quæ in cœlis sunt, cum id, quod inde in Angelis lapsum est, ex hominibus redditur. Instaurantur autem ea, quæ in terris sunt, cum ipsi homines, qui prædestinati sunt ad æternam vitam, a corruptione vetustatis renovantur*.

Seguì poi la riconciliazione, perchè, dice l' Angelico commentando un tal passo, nella riconciliazione si uniscono le volontà discordi, e si toglie di mezzo il motivo della discordia. Ora Cristo con la sua morte unì le volontà di Dio, e degli Angeli, e degli uomini. Quelle di Dio, e degli uomini, perchè essendo Dio ed Uomo le unì perfettamente in sè stesso; e quella degli Angeli, perchè essendo la sua conforme a quella di Dio, e contraendo esso con l'uomo, distrutto il peccato, alleanza di pace, anche gli Angeli incontrarono col medesimo amicizia, rimirandolo come amico, e figlio adottivo del comune Signore, e così riconciliò le celesti cose. Riconciliò anche le terrene, perchè il motivo della discordia tra i Giudei, e i Gentili era la Legge, che da quelli si difendeva, da questi si rigettava. Avendo adunque Cristo adempita, e abrogata la legge antica, e promulgata la nuova, in cui doveano unirsi entrambe le Nazioni, e tolse con la sua Croce il motivo di tal discordia, e fece, che tutti si riguardassero come fratelli, e pecorelle del medesimo ovile. Niente adunque apparteneva all' Inferno, e per conseguenza i testi prodotti nulla provano a favore degli Avversarj.

Ma disse pure, soggiungono, S. Pietro nella prima sua lettera *c. 3. v. 18., 19.*, e 20. essere Cristo disceso all' Inferno per liberare gli empj, e gl' increduli? *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est... ut nos offerret Deo, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu; in quo et iis, qui in carcere erant, spiritibus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando, quando expectabant Dei patientiam in diebus Noë, cum fabricaretur arca*. Chi sono codesti spiriti increduli rinchiusi in carcere, se non i condannati nell' Inferno? Ed a che fine predicarvi, se non per convertirli?

Nulla di ciò ha mai inteso S. Pietro. S. Giovanni Damasceno, *lib. 5 de fid. Orthod. c. 19.* riferisce benissimo il testo alla discesa di Cristo all' Inferno, non però nel senso degli Avversarj, ma per

dimostrare la sua Divinità, e convincere la loro miscredenza. *Sicut his, qui in terra sunt, evangelizavit; ita et his, qui in Inferno; non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret.*

Un' altra interpetrazione dello stesso oscuro passo ci somministra S. Agostino nella *Epistola 90. ad Evodium*, giudicata dalla Angelico *3.p.q.52. a.2. ad 3.* la migliore; cioè non avere S. Pietro inteso di parlare della discesa di Cristo all'Inferno, ma della operazione della sua Divinità esercitata fino dal principio del mondo, sicchè voglia dire, che con quello spirito, con cui si offerì a Dio pei nostri peccati, predicò anche agl' increduli al tempo, che era minacciato il Diluvio o per mezzo d' interne ispirazioni, o per la voce de' giusti, come Noè, per farli ravvedere (1). Chiamansi spiriti posti in prigione, perchè il corpo è una spezie di carcere dello spirito, giusta l' espression del Salmista: *Educ de carcere animam meam;* e ciò raccogliesi chiaramente dalle parole del testo medesimo; poichè dice, che si offerì a Dio *mortificatus carne, sed vivificatus spiritu*, e subito soggiunge, *in quo et iis ec.*, è naturale, che il termine relativo *in quo* si riferisca allo spirito; ma quale spirito se non di amore, e di pazienza, che fino dal principio del mondo esercitò co' peccatori, ponendo per esempio i viventi avanti il Diluvio, il quale fu appunto differito per dare loro tempo di ravvedersi? Dunque nemmeno da un tale testo cosa alcuna conchiudesi per la Origeniana sentenza. Scelgano gli Avversari, la interpetrazione o del Damasceno, o di S. Agostino.

---

(1) La lettera da S. Agostino scritta ad Evodio, e citata opportunamente dall' Autore, è registrata n.° 164. nell' Opere del S. Dottore, *Edit. Paris* per opera de' Padri Maurini. Ella merita di esser letta, a cagione della profonda interpretazione data dal S. Vescovo d' Ippona al passo di S. Pietro objettato dagli Avversarj.

Giova riferire la conchiusione di S. Agostino data da Evodio, facendogli conoscere, che lo Spirito di Gesù Cristo pei Patriarchi predicava agl' Increduli antediluviani « Considera (*dice S. Agostino ad Evodio*) tamen ne forte » totum illud quod de conclusis in carcere spiritibus, qui in diebus Noé non » crediderunt, Petrus Apostolus dicit, omnino ad inferos *non pertineat*, sed » ad illa potius tempora, quorum formam ad hæc tempora transtulit. Illa » quippe res gesta forma fuerat futurorum, ut ii, qui modo non credunt Evan» gelio, dum in omnibus Gentibus ædificatur Ecclesia, illis intelligantur esse » similes, qui tunc non crediderunt cum fabricaretur Arca. Illi autem qui » crediderunt, et per baptismum salvi fiunt, illis comparentur, qui tunc in » eadem Arca salvi facti sunt per aquam. Unde et ait (*Pietro* soggiugnendo) » *sic et vos simili forma baptisma salvos facit.* Ad hanc igitur formæ simi» litudinem, cetera etiam de incredulis coaptemus, et non suspicemur (*nota*) » quod apud inferos ad faciendos fideles atque liberandos Evangelium prædi» catum sit, vel adhuc etiam prædicetur, quasi et ibi sit Ecclesia constituta.» *Epist. cit. n. 15.* Leggasi, come ancora il luogo citato di S. Tommaso.

CAPITOLO XVI.

Cristo fu il vero mediatore tra Dio, e gli uomini non già secondo la sola divina, o secondo la sola umana natura; ma secondo la umana sussistente nella divina Persona.

Sotto nome di mediatore s'intende, generalmente parlando, colui, il quale viene costituito di mezzo tra due parti tra loro dissidenti; il che potendo succedere in diverse maniere, diversi sono anche i modi, in cui può uno costituirsi mediatore. Primieramente secondo la sostanza in quanto che in sè unisca due sostanze tra loro diverse, e disparate. In secondo luogo quanto alla operazione, e questo in molte guise, o come Interpetre, ed internunzio, riferendo ad una delle parti i sentimenti, e voleri dell'altra, o come arbitro eletto a comporre la differenza, o come intercessore, e Avvocato, o come mallevadore assumente in sè l'impegno e il debito di soddisfare alla parte offesa.

Ora Cristo fu vero mediatore tra Dio, e gli uomini in tutte le accennate maniere. Imperciocchè lo fu quanto alla sostanza, unendo nella sua persona la divina, e umana natura tra loro infinitamente distanti per ragione della disuguaglianza, che passa tra il finito, e l'infinito, il creato, e l' increato, sicchè fu ed è un solo Cristo Dio, ed uomo. Quanto poi alla operazione; perchè venne egli al mondo per esporci nuovi Misterj, e per manifestarci il divino volere nella nuova Legge: *Unigenitus Filius*, dice S. Giovanni *c. 1. v. 18.*, *qui est in sinu Patris*, *ipse enarravit;* e però Malachia *c. 3. v. 1.* lo chiamò *Angelus Testamenti;* Isaja *c. 9. v. 6. Consiliarius* S. Paolo agli Ebrei *c. 8. v. 6. Melioris Testamenti mediator est.* Fu arbitrio, perchè in tal maniera compose l' inimicizia, che v'era tra gli uomini, e Dio, che avesse nel tempo stesso e luogo la misericordia, per cui somministrò loro il mezzo per ottener il perdono, e la giustizia fosse soddisfatta ne' suoi diritti con l' offerirle una non solo adequata, ma sovrabbondante soddisfazione. Ora S. Agostino nel Salmo *103. n. 8.* parlando de' desiderj de' Profeti, che venisse il Messia: *Arbitrum*, dice, *desiderabant. Quid est arbiter? Medius ad componendam causam; nonne inimici eramus Dei, et malam causam habebamus adversus Deum? Quis finiret causam istam malam nisi ille medius arbiter, qui nisi veniret, misericordiæ periisset iter?*

Fu, ed è nostro intercessore, e Avvocato. Poichè quante volte non leggesi nell'Evangelio avere egli pregato, certamente non per sè stesso, non avendo egli di ciò bisogno, ma per impetrarci le grazie necessarie per la nostra eterna salute? *Orat Dominus* dice

S. Ambrogio, *lib. 4. Commen. in Luc.*, *non ut pro se obsecret, sed ut pro me imperet; nam etsi omnia posuerit Pater in potestate Filii, Filius tamen ut formam hominis impleret, obsecrandum Patrem putat esse pro nobis, quia advocatus est noster*. E con tal titolo lo chiamò S. Giovanni nella sua *1. c. 2. v. 1.* dicendo: *Filioli, hæc scribo vobis, ut non peccatis; sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum justum*. E S. Paolo ai Romani *c. 8. v. 34.* attesta che di presente ancora segue ad interceder per noi. *Jesus Christus, qui mortuus est, immo qui et resurrexit, qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.*

Finalmente adempì anche l' ultimo, e più principale modo di mediatore, con l'assumere cioè in sè il debito di soddisfare a Dio per noi, onde tolto di mezzo il muro di divisone, innalzato dalla colpa estinse in sè l' inimicizia, e meritandoci il perdono, e conferendoci la santità, e la grazia, ei trasformò di oggetti di abbominazione figli adottivi del suo Celeste Padre, e coeredi della stessa sua gloria. Onde con tutta ragione disse l'Apostolo nella 1. a Timoteo *c. 2. v. 5. e 6. Unus Deus, et Mediator Dei, et hominum homo Christus Jesus; qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus*; il che ripete agli Ebrei *c. 7. v. 25.* dicendo, che è *semper vivens ad interpellandum pro nobis.*

Ma questa prerogativa di mediatore non compete a Cristo, nè secondo la natura umana concepita come separata dalla divina, nè secondo la divina presa come separata dalla umana, ma gli conviene in quanto uomo sussistente nella persona divina; sicchè l'umanità fu il principio immediato, con cui eseguì la mediazione, ma la persona del Verbo, in cui quella sussisteva, fu il principio che diede alle opere della umanità il necessario valore.

Dimostrasi una tal verità. Primieramente, perchè le divine Scritture attribuiscono le opere di mediatore sempre alla umanità come unita alla persona divina. Negli Atti *c. 20. v. 28.* L'Apostolo attribuisce bensì a Dio la formazion della chiesa, ma per mezzo dello spargimento del suo Sangue; *Ecclesiam Dei, quam acquisivit Sanguine suo*. E scrivendo ai Filippensi *c. 2. v. 6., 7., e 8. Qui cum in forma Dei esset... semetipsum exinanivit... Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem.* Ecco la persona divina sempre operante per mezzo della umanità.

Spiega, e conferma tutto ciò S. Agostino nel *serm. 293.* in questi termini: *In quantum Deus, non Mediator, sed æqualis Patri, hoc idem quod Pater, cum Patre unus Deus... Ut medius sit, aliquid assumat, quod non erat; sed ut perveniamus maneat, quod erat. Ecce enim Deus super nos, ecce nos infra illum, et multa interjacent spatia, maxime peccati intervallum longe nos distinguit, atque abjicit. In hac tanta distantia, cum veniendum*

esset ad Deum, qua venturi eramus? Ipse Deus, Deus manet. Accedit homo Deo, et sit una persona, ut sit non Semi-deus, quasi parte dei Deus, et parte hominis homo, sed totus Deus, et totus homo, Deus liberator, Homo mediator, ut per illum ad illum, non per alium, nec non ad illum, sed per id, quod in illo nos sumus ad illum, per quem facti sumus. E nel *lib. 10. de Civ. Dei c. 20.* parlando del Sacrifizio, che offerì Cristo di sè stesso come mediatore, giacchè Sacerdote, e mediatore importa il medesimo impiego, dice così. *Verus ille mediator in quantum formam servi accipiens, mediator effectus est Dei, et hominum, homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus; tamen in forma servi sacrificium maluit esse, quam sumere; ne vel hac occasione quisquam existimaret, cuilibet sacrificandum esse creaturæ. Per hoc et Sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio.*

Ecco adunque secondo il Santo Dottore come compete a Cristo l' uffizio di mediatore, cioè nella stessa maniera, che abbiamo esposta, vale a dire, come uomo sussistente, nella persona del Verbo.

L' Angelico trattando lo stesso punto nel *lib. 3. sent. dist. 19. q. 1. a. 5. ad 2.* dice, che l'uffizio di mediatore propriamente consiste nel fare le veci di mezzo, di cui è proprio l' unire insieme le cose disgiunte, e separate; il che non può farsi, se non in quanto il mezzo ritrovasi tra due estremi partecipando la natura di tutti due, e in quanto se ne sta sotto di uno di loro, e sopra dell'altro. Ora a Cristo competono tutte, e tre queste condizioni, se si riguardi come uomo sussistente nella persona divina; imperciocchè soddisfacendo nella umana natura per gli uomini, unì i medesimi a Dio. Egli partecipa qualche cosa di tutti, e due gli estremi, mentre ha con Dio la beatitudine; e cogli uomini l' infermità; è finalmente innalzato sopra gli uomini per la pienezza de'doni, e della grazia, e per ragione della ipostatica unione; ed è inferiore a Dio per motivo della natura assunta, e però, conchiude, per ragione di essa come sussistente nel Verbo, può, e deve dirsi mediatore. Ma se si consideri o la Divinità precisa dalla umanità, o questa da quella separata, non più gli competono le condizioni accennate. Dunque il carattere di mediatore compete a Cristo per ragione della umanità come principio immediato eseguente le opere di mediazione, ma unita alla persona del Verbo come principio dante alle opere stesse il merito, ed il valor necessario, perchè fossero a Dio accette, e riportassero perfettamente, e sovrabbondantemente il frutto della mediazione.

Anche contra un tal dogma per volere dipartirsi dalla regola infallibile della Chiesa, e pensare delle Divine cose a capriccio errarono oltre i Sociniani, che negano a Cristo la Divinità, Andrea

Osiandro discepolo, il quale volendo, che la giustificazione dell'uomo si facesse con la sostanziale giustizia di Cristo inabitante ne' giustificati, veniva ad attribuire alla sola natura Divina l' uffizio del giustificatore, e di mediatore; e Francesco Stancaro parimente Teologo Luterano, il quale per confutare l' Osiandro cadde nell'errore opposto dicendo, che il giustificare, e l' essere mediatore compete a Cristo secondo la sola natura umana, la quale non può ai giusti communicarsi. E finalmente Calvino, il quale confutando lo Stancaro asserì Cristo essere Mediatore secondo tutte e due le nature (1); e credono di provare il loro errore argomentando in tal guisa.

La persona Divina in Cristo non faceva altro, che le veci della persona umana. Ora questa nulla influisce nelle azioni che si producono dall' umano supposto, ma solo dà il compimento alla sua natura rendendola individua, e sussistente. Dunque non avrà nemmeno quella influito nelle azioni fatte dalla sua umanità.

Quantunque sia verissimo, che la Persona Divina faceva le veci della persona creata, e per questo Cristo non era puro uomo, ma Uomo Dio, è però falsissimo che nulla influisce nelle sue operazioni procedenti dalla Umanità. Imperciocchè la persona è quella che opera, e a lei si attribuiscono tutte le azioni; non si dice, che la umanità per esempio intende, vuole ec. Ma che l'uomo intende, vuole ec. Dunque la persona influisce nelle operazioni non come principio eliciente immediatamente le medesime, che nelle scuole chiamasi principio *quo*, vale a dire col quale la persona opera, ma come principio costituente la natura in istato di poter operare, rendendola in sè sussistente, ed individua. Dal che ne segue, che quando più eminente è la persona nella dignità, merito, e perfezione, benchè sia ad altri simile nella natura, dà alle operazioni un valor somigliante. Dona un contadino ad un altro suo pari un nastro, è un regalo da contadino; dona la medesima co-

(1) Stanca la sofferenza il riandare le stranezze de' discepoli di Lutero. Invasi dallo spirito di vertigine, escugitano errori, onde distinguersi, e rendersi Capi di particolari Sette. Andrea Osiandro era un Bavaro. Confessava G. C. Riparatore, e Causa efficiente della giustificazione dell' uman Genere: ma pretendea che fosse mediatore con la divina Natura, esclusa totalmente la umana: e che il Giusto, si facea tale *justitia qua Deus essentialiter est justus*. I talmente opinanti erano detti *Osiandriani*.

Francesco Stancaro, altro Luterano, volle confutare l'*Osiandrismo* e cadde nell' opposto errore; insegnando, Gesù Cristo esser mediatore per la umana natura, e che la divinità della persona niente oprasse. Stancaro era italiano nato a Mantua. Al 1550 insegnava nell' Accademia di Cracovia in Polonia le lettere ebraiche. Quivi insegnò eziandio l'Arianesimo. Morì al 1574 lasciando un figlio erede del nome, dell' errore, e della empietà. I seguaci di Stancaro furono detti *Stancariani*.

Calvino volle addottorarsi. Credè di confutarli, ed inventò l'errore descritto dall' Autore.

sa ad un altro contadino un gran Re: chi non vede, che il carattere della persona donante rende inestimabilmente più pregievole lo stesso dono?

Essendo adunque in Cristo la Persona Divina, per virtù di cui diveniva operante l'umanità, per necessaria conseguenza ne segue che essendo quella di merito infinito, anche le azioni di questa erano di pregio, e di valor infinito; e però adattatissima a compiere la mediazione; e senza la quale sarebbe stata incapace, ed inetta.

Ma se Cristo, soggiungono, non è mediatore secondo la sola umanità, non si può più attribuirgli un tal titolo; imperciocchè in quanto Dio, sarebbe mediator di sè stesso, il che è impossibile.

Supposto quanto abbiamo detto di sopra, l' obbiezione non ha più luogo. Poichè per essere mediatore, il soggetto, a cui un tal uffizio compete, deve partecipare tutti due gli estremi, ma non deve essere nè l'uno, nè l'altro estremo preso sotto il puro riguardo di estremo, altrimenti non sarebbe più mezzo. Ora Cristo considerato secondo la sola umanità precisa dalla Divina natura, sarebbe un puro uomo; dunque non potrebbe unire l' uomo a Dio infinitamente distinto, e da lui avverso per la colpa. Considerato come Dio senza l' umanità, sarebbe puro Dio; dunque non potrebbe fare le opere di Mediatore, cioè pregare, soddisfare, impetrare ec. Acciò pertanto possa fare e l' uno e l' altro, devono unirsi tutte due le nature nella stessa persona, e in tal maniera operando la Persona Divina per mezzo della umanità, dà alle sue azioni il valore necessario, perchè Iddio resti soddisfatto, unisca, e riconcilj a lui gli uomini, e loro impetri le grazie. E sotto un tal riguardo non è mediator di sè stesso, non operando come puro Dio, ma sotto un riguardo totalmente, e realmente diverso, cioè come Dio-Uomo.

Ascoltiamo adesso Calvino: S. Giovanni, dice, *c. 10. v. 17.* narra avere detto Cristo: *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam*. Ora l' incontrare la morte è opera di mediatore umano. Il risorgere per propria virtù è opera della sola onnipotenza. Dunque secondo tutte due le nature fu Mediatore.

Ma dimando io a cotesto interpetre, chi era quegli che così parlava? era forse la natura umana separata dalla Divinità o la Divinità separata dalla Umanità? Non è gli evidente, che era la persona di Cristo? Disse *ego pono*, *non humanitas mea ponit*. Ora la persona di Cristo era Divina sussistente in due nature, alla quale perciò si attribuivano le operazioni di entrambe. Come adunque potevano attribuirsi separatamente alle due nature, se l'una, e l'altra operavano in virtù della medesima sussistenza, o Personalità? Il testo adunque conferma appunto la sentenza cattolica, la quale insegna, che Cristo operò la mediazione per mezzo della

umanità, ma congiunta col Verbo. *Ponere*, dice, S. Agostino *tract. 47. in Joan.* commentando un tal passo, *ponere animam, mori est... Carni hoc tribue. Caro ponit animam suam, et caro iterum sumit eam; non tamen sua potestate caro, sed potestate inhabitantis carnem.* Morì come uomo, e risuscitò come uomo, cose tutte e due necessarie per l'uffizio perfetto di Mediatore; ma nulla sarebbesi eseguito, se l'umanità non fosse stata sussistente nella persona del Verbo, che in lei morì, e risuscitò.

Nel modo stesso devono spiegarsi gli altri testi o delle Scritture, o de' Padri, ne' quali pare, che alla Divinità si attribuiscano le opere di Mediatore; poichè essendo dogma di fede essere Cristo il Mediatore di Dio, e degli uomini, nè potendo per una parte esercitare un tal uffizio come Dio, a cui ripugna ogni dipendenza, e inferiorità; nè per l'altra come puro uomo dare alle sue azioni il valor necessario perchè fossero corrispondenti al merito dell'offeso, per necessità devono intervenire tutte due le nature, una come producente immediatamente le opere di mediazione, l'altra come dante alle stesse il valore richiesto. *Neque per ipsum*, S. Agostino nell'*Enchirid. c. 108.*, *liberaremur unum mediatorem Dei, et hominum hominem Jesum Cristum, nisi esset et Deus.* La prerogativa adunque di mediatore compete a Cristo propriamente in quanto uomo, ma non in quanto uomo puro, ma in quanto uomo sussistente nella persona del Verbo.

CAPITOLO XVII.

Per compiere Cristo sull' altar della Croce, il sanguinoso sacrifizio, morì, e realmente si separò la sua anima dal corpo, ma rimase e l'una, e l'altro indivisibilmente congiunto con la Divinità, e questo posto nel sepolcro, quella veramente con la sua sostanza discese all' Inferno.

Quantunque alla intiera soddisfazione richiesta per redimere il genere umano fosse piucchè bastante un atto solo di umiliazione dell' Uomo-Dio, mentre essendo per ragione della infinita dignità della persona di lui di valore parimente infinito, pareggiava adequatamente la gravità dell' offesa; siccome però era stato ne' Divini decreti stabilito, e quindi nelle Divine Scritture prenunziato, e prefigurato, che la grande opra dovea compiersi col sacrifizio della preziosa sua vita sull'altar della Croce con una morte la più ignominiosa, e crudele; così affinchè venisse tutto perfettamente adempiuto, e campeggiassero nel loro sforzo maggiore i Divini attributi, e per sua parte l' ardentissima carità, con la quale amava gli uomini, volontariamente la incontrò, e sofferse.

Quanto ciò sia stato anche per altri titoli congruo, e conve-

niente lo spiega l'Angelico *3. p. q. 50. a. 1.* col dire, che essendo primieramente la ragione adequata di soddisfare per altri l'incontrare la pena a quelli dovuta, fu conveniente, che essendo stato tutto l'umano genere pel peccato condannato alla morte, Cristo, che si era assunto un tanto impegno, la sostenesse, giusta il detto di S. Pietro Epistola *1. c. 3. v. 18. Christus semel pro peccatis nostris mortuus est.* In secondo luogo per dimostrare che realmente avea assunta la natura umana, e per conseguenza la verità della Incarnazione eseguita; poichè se dopo aver dimorato in fra gli uomini su la terra fosse disparso senza morire, si sarebbe da tutti creduto, come notò Eusebio nel Panegirico di Costantino *c. 15.* un puro fantasma. Terzo per liberare gli uomini dal timor della morte, e inanimarli col suo esempio ad incontrarla, secondo che disse l'Apostolo agli Ebrei *c. 2. v. 14 e 15. Ipse similiter participavit eisdem*, (hominibus) *ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, idest diabolum, et liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti.* Quarto per insegnarci il modo, con cui dovevano morire al peccato, val dire, che siccome egli per soddisfare la pena una sol volta si offerì alla morte per non mai più morire; così noi liberati con tal mezzo dal peccato, mai più ci arrischiassimo a di nuovo contaminarcene; onde disse lo stesso Apostolo ai Romani *c. 6. v. 10. e 11. Quod mortuus est peccato, mortuus est semel, quod autem vivit, vivit Deo; ita et vos extimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo.* E finalmente per dimostrare la sua onnipotente virtù col ridonarsi la vita, risorgendo glorioso, e insieme dare a noi la consolante speranza di un simile risorgimento; però diceva il citato S. Paolo nella 1. ai Corinti *c. 15. v. 12. Si autem Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis resurrectio mortuorum, quoniam non est?*

Morì adunque realmente Gesù, e fu così certa la sua morte, che i soldati prima che si deponessero dalla croce i cadaveri, infransero bensì a due ladri le gambe, ma venendo a Gesù, e vedendolo già spirato, lo lasciarono intatto. *Venerunt ergo milites,* così S. Giovanni *c. 19. v. 32., e 33., et primi quidem fregerunt crura, et alterius, qui crucifixus est cum eo. Ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura;* e deposto dalla Croce fu seppelito; e poste anche le guardie perchè vegliassero, acciò non fosse, come follemente sospettavano i Giudei da discepoli di lui segretamente rapito per farlo credere risuscitato.

Ma se si separò l'anima dal corpo di lui, non però separossi nè dall'una, nè dall'altro la Divina persona, in cui seguirono invariatamente a sussistere. Dimostra una tal verità l'Angelico *3. p. q. 50. a. 2., e 3.* primieramente quanto al corpo con l'autori-

tà del simbolo della fede in questa forma. Tutto ciò che si attribuisce alla Persona del Verbo concernente alla umana natura, si attribuisce soltanto per motivo dell'unione ipostatica. Ora del figlio di Dio si dice ciò che è solo proprio del corpo umano, cioè che Iddio è morto, ed è stato sepolto, siccome è stato concepito e partorito dalla Vergine Madre. Dunque il corpo di Cristo anche dopo la separazione dall'anima seguitò a sussistere nella persona del Verbo. In secondo luogo poi, perchè quanto, dice, ci viene da Dio liberalmente concesso con gratuito dono, mai si perde senza il demerito della colpa, dicendo S. Paolo ai Romani *c. 11. v. 29.* che *sine pœnitentia sunt dona*, *et vocatio Dei*. Ora è maggior grazia, e benefizio quello dell' unione ipostatica, per cui la carne di Cristo fu unita alla persona del Verbo, di quello sia la grazia di adozione in figli fatta agli uomini santificati, mentre questa non importa se non unione di affetto. Se adunque questa mai si perde, se non pel peccato, molto meno sarà esposta al pericolo di perdersi l'altra, qualora non intervenga un colpevole demerito, il quale essendo in Cristo impossibile, fu anche impossibile, che il suo corpo si separasse dalla Divinità.

Quanto poi all'anima produce l' autorità di S. Giovanni Damasceno, il quale nel *Lib. 3. de fid. Orthod. c. 27.* così si esprime. *Etsi Christus mortuus est ut homo, et sancta ejus anima ab incontaminato divisa est corpore; Divinitas tamen inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima, dico, et corpore.* E acciò non si credesse, che nella separazione dell'anima dal corpo si fosse fatta la divisione anche della persona, sicchè con una ipostasi sussistesse il corpo, e con un'altra l' anima, soggiunge nel capo stesso: *In morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa; nam et corpus, et anima Christi secundum idem ex principio in Verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte invicem divisa, singulum eorum mansit, unam hypostasim Verbi habens. Quare una Verbi hypostasis, Verbi, Animæ, et Corporis extitit hypostasis; nunquam enim neque anima, neque corpus propriam habuerunt hypostasim præter Verbi hypostasim, una enim Verbi hypostasis, numquam duæ.*

Iddio lo conferma anche con la ragione, dicendo, che la unione ipostatica si concepisce fatta prima con l'anima, e questa mediante si unì ancora il corpo, benchè tutto siasi eseguito nel medesimo indivisibile istante. Se adunque non si separò nella morte la Divinità dal corpo, molto meno può dubitarsi, che non sia rimasta unita all' anima, e però dello stesso Figlio di Dio si asserisce nel simbolo che *descendit ad inferos*, il che potendosi intender del corpo, che rimase nel sepolcro, resta, che vi sia disceso con l'anima, altrimenti non sarebbe ciò vero, se da questa si fosse se-

parata la persona del Verbo; onde il Catechismo Romano *p. 1. c. 6. n. 1.* così professa di credere: *Confitemur eamdem Christi personam eo tempore, et apud Inferos fuisse, et in sepulcro jacuisse . . . propterea quod . . . quamvis anima a corpore discesserit, nunquam tamen Divinitas vel ab anima, vel a corpore separata est.*

Tutto il fin qui detto è di fede, nè vi sarebbe altro da aggiungere, se da chi conosce il Vangelo si venerassero i dogmi con la debita sommissione, come li propone la Chiesa. Ma i moderni Riformatori, rigettata la sua autorità, vollero porre anche circa l'articolo della discesa del Redentore all'inferno la loro lingua, e vaneggiando al solito proferire assurdità, e bestemmie, onde all'instituto nostro appartiene l'esporre prima il vero senso, in cui si prende dalla Chiesa il predetto articolo, e poi produrne i fondamenti inconcussi, su cui si fonda, indi confutare le eretiche dicerie.

Per conseguire l'intento quanto al primo capo migliore mezzo non ci ha, di quello di udire la Chiesa stessa, che nel Catechismo del Concilio di Trento *p. 1. c. 6. n. 2.* così lo spiega, e propone. Quello, dice, che ci viene proposto di credere, si è, che, morto Cristo, la sua anima discese all'inferno, e ivi tanto si trattenne, quanto giacque nel sepolcro il suo corpo. Questa è la sostanza dell'articolo. Passa poscia a spiegare cosa debba intendersi col nome d'inferno, e quali impieghi abbia egli in quel luogo esercitati. Fa d'uopo, così prosegue, avvertire, che per nome d'inferno non devesi intendere il sepolcro, come alcuni quanto empiamente altrettanto ignorantemente hanno sognato. Imperciocchè nell'articolo antecedente si era già insegnato, che Cristo era stato sepolto, e però non vi era alcun motivo di ripetere lo stesso in una maniera più oscura, trattandosi di formare una regola della fede. Per nome adunque d'inferno s'intendono quegl'ignoti ricettacoli, in cui sono trattenute le anime, che non hanno conseguita l'eterna felicità, come c'insegnano le Divine Scritture. E al *num. 3.* distinti tre ricettacoli di questo genere, cioè quello che chiamasi Abisso, Geenna, e assolutamente, e propriamente Inferno, siccome in sempiterno carcere sono tormentati insieme coi Demonj tutti coloro che muojono nel lor peccato; quello che da Cattolici chiamasi Purgatorio, perchè in esso vengono purificate le anime giuste dalla scoria de' peccati rimessi, quanto alla colpa, ma non interamente soddisfatti quanto alla pena; e finalmente quello, che Limbo appellasi de' Santi Padri, in cui si ritrovavano rinchiuse tutte le anime giuste trapassate prima della morte del Redentore senza però provare alcuna sensibile penalità, ma quella sola a tutta la umana natura comune, di essere escluse dalla gloria beata fino a tanto che si eseguisse la universale riparazione, che sta-

vano ardentemente sì, ma pacificamente desiderando; e questo fu quell' inferno, in cui discese l' anima di Cristo. Ma vi discese seguita a dire al *num. 4.*, non già soltanto con la sua virtù, e potere, ma veramente con la reale presenza della sostanza dell'anima. E finalmente al *num. 6.* indica i motivi di tal discesa cioè per consolare in persona, e beatificare quelle anime giuste, che lo aspettavano, e liberarle da quell' ergastolo, e condurle seco come in trionfo alla gloria celeste, e per far sentire alle tartaree podestà l' onnipotente sua virtù, e lo riconoscessero, ed adorassero come suo invitto debellatore.

Quattro cose adunque insegna il Catechismo circa l' articolo, di cui trattiamo, cioè primo che Cristo sia disceso nelle sotterranee sedi delle anime de' trapassati; secondo, che vi sia disceso con l' anima quanto alla sostanza, e non solo con la sua virtù. Terzo, che per inferno non s' intende il sepolcro, ma le regioni inferiori nelle viscere della terra; e quarto, che il fine principale di tal discesa fu la liberazione e glorificazione delle anime giuste fino allora trapassate da questa all'altra vita. Ora tutti questi capi appartengono al dogma., che che ne dicano alcuni senza fondamento contra l' universale giudizio di tutti gli altri.

E quanto al primo punto che forma il sostanziale dell' articolo cioè, che Cristo sia disceso con l' anima veramente all' inferno, abbiamo primieramente la profezia del reale Salmista, *Psalm. 15., vv. 9 e 10.*, ove in persona del Redentore si esprime così: *Propter hoc lætatum est cor meum...insuper et caro mea requiescet in spe; quoniam non derelinques animam meam in inferno; nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Or chi non vede in queste parole distintamente indicato lo stato dell' anima e del corpo di Cristo dopo la sua morte?

Se l' anima separandosi dal corpo non fosse discesa all' inferno, come poteva dirsi, che non vi si sarebbe lungamente lasciata? Conferma invincibilmente l' interpretazione S. Pietro, il quale predicando ai Giudei, come si ha nel *cap. 2. vv. 30. e 31.* degli Atti, provò col testo medesimo la risurrezione di Cristo, e dimostrò, che di lui solo poteva intendersi la predizione, poichè il corpo di David giaceva ancora disciolto in cenere nel sepolcro, e conchiude così: *Propheta igitur cum esset...providens loquutus est de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno, neque caro ejus vidit corruptionem.* Secondo adunque il Profeta, e secondo l' Apostolo Cristo con l' anima discese giù nell' inferno. Al principe degli Apostoli si conforma perfettamente il gran Dottor delle genti, il quale scrivendo agli Efesj *c. 4. v. 9.* dice di Cristo, *quod autem ascendit: quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terræ:* Ma coteste parti inferiori della terra non possono essere il sepolcro, che era nella superficie della

terra, o poco da quella distante. Dunque non possono intendersi se non le sotterranee sedi; in cui abitavano le anime dopo morte. Conferma una tale intelligenza lo stesso Apostolo nell' Epistola ai Romani *c. 10. v. 6.* col dire: *Quæ ex fide est justitia, sic dicit: Ne dixeris in corde tuo, quis ascendet in Cœlum? Idest Christum deducere. Aut quis descendet in abyssum? Idest Christum a mortuis revocare.* Ora per nome di Abisso, in cui suppone l' Apostolo essere stato Cristo prima della risurrezione, non può intendersi il sepolcro, non prendendosi nelle Scritture un tal nome se non per significare un luogo profondissimo della terra, nel qual per altro non fu posto il corpo di Cristo. Dunque vi fu con l'anima, altrimente non sarebbe stato da un tal luogo richiamato, come attesta lo stesso Apostolo.

E in tal senso doversi intendere le allegate, ed altre, che allegar si potrebbero Divine testimonianze, lo affermano d' accordo i Padri di tutti i secoli della Chiesa. Clemente Alessandrino *Lib. 6. Strom. Christus*, dice, *non alia de causa descendit ad inferos, nisi ut evangelium prædicaret.* Origene *Hom. 15. in Gen. Dei Filium, pro salute mundi usque ad inferna descendit, et inde Protoplastum revocavit.* S. Gregorio Nisseno *orat. 35. Sepelitur, verum resurgit; ad inferos descendit, verum animus sursum educit.* S. Giovanni Grisostomo, *hom. 82.*, *Hodie inferorum Dominus noster totum domicilium lustrat, hodie portas ferreas confregit.* Ai Padri Greci concordano i Latini. Vagliano per tutti S. Girolamo, e principalmente S. Agostino, il quale di proposito in varj luoghi, e in particolare nella lettera *ad Evodium 164. c. 1. n. 3.* trattò un tal punto. *Descendit,* dice il primo commentando il sopraccitato passo dell' Apostolo agli Efesj *c. 4. v. 10. Descendit quoque ad inferos, et ascendit ad cœlos, ut impleret eos, qui in illis regionibus erant secundum id, quod capere poterant.* L' altro: *Dominum carne mortificatum venisse in infernum satis constat; Neque enim contradici potest vel prophetiæ, quæ dixit*, quoniam non derelinques animam meam in inferno; *quod ne aliter quisquam sapere auderet, in Actibus Apostolorum idem Petrus exponit... Quis ergo, nisi infidelis, negaverit fuisse apud inferos Christum?*

Sopra il fondamento delle Scritture, e de' Padri emanarono le definizioni della Chiesa. Nel Concilio Toletano dell' anno *633. can. 1.* (1): *Descendit*, dice, *ad inferos, ut Sanctos, qui ibidem te-*

---

(1) Questo Concilio è il quarto in ordine tra li molti Toletani Nazionali. Nel Corpo del Dritto Canonico si fa menzione di XV. della detta condizione. I sinodografi parlano di molti altri. Nel Toletano, tenuto l' anno 633. v' intervennero 62. Vescovi della Spagna, e della Gallia soggetta a' Goti. Tra essi si distinguevano il Presidente del Concilio S. Isidoro di Siviglia, e con esso cinque Metropolitani, cioè di Toledo, di Narbona, di Tarragona, di Meri-

nebantur, *erueret*; e lo stesso ripetesi in quello del 693. E l'Ecumenico Lateranense sotto Innocenzo III. *cap. 1.* nella professione della fede così si esprime: *In ligno crucis passus, et mortuus; descendit ad inferos; resurrexit a mortuis; et ascendit in cœlum; sed descendit in anima, resurrexit in carne, ascenditque in utroque.*

Che se nel simbolo, di cui anticamente servivasi la Chiesa Romana, e alcune Chiese Orientali, non si legge espresso, come al presente, l'articolo *descendit ad inferos*; si recitava però implicitamente nell' articolo *sepultus est*, ed espressamente in quello di Aquileja, giusta l' asserzione di Rufino, in *serm. de Simb.*, con queste parole: *Sciendum est in Ecclesiæ Romanæ simbolo non haberi descendit ad inferos, sed neque in Orientis Ecclesiis; vim tamen verbi videri in eo, quod sepultus dicitur*; e bisogna dire così; mentre abbiam veduto essere questa stata la credenza di tutti i secoli della Chiesa. E oltre quella d' Aquileja, anche la Gerosolimitana, come attesta S. Cirillo suo Vescovo, *Catech. 4. v. 3.*, e quella di Cipro, come asserisce S. Epifanio *Lib. 3. adv. Hær.*

La ragione poi di congruenza la reca l' Angelico *3. q. q. 52. a. 1.* fondata in tre motivi. Il primo, perchè, dice, Cristo era venuto a portare la pena a noi dovuta, acciò ne restassimo liberati; ora pel peccato, l' uomo avea non solo incorsa la morte del corpo, ma anche il debito di discendere nell' Inferno; siccome adunque fu conveniente, che incontrasse la morte per liberarlo dalla morte, così anche conveniva che discendesse nell' inferno perchè fosse libero dal debito di discendervi. Il secondo, perchè avendo con la sua morte vinto il Demonio, era conveniente, che discendesse per trargli dalle mani coloro, che teneva come suoi prigionieri. Terzo per dimostrare per tutto il suo potere, e siccome quì sulla terra lo avea dimostrato col vivere, e morire, così nell' inferno lo dimostrasse col visitarlo, e illuminarlo facendosi riconoscere per Salvatore.

Nè meno certo di fede è il doversi intendere la discesa di Cristo con l' anima all' inferno essere stata eseguita non con la sola virtù per qualche effetto ivi operato, ma con la reale presenza della sostanza dell' anima. Imperciocchè i testi di sopra addotti e gli altri, che si potrebbero addurre, tutti espressamente parlano dell' anima di Cristo per contrapposto al corpo; ora questo fu nel sepolcro riposto secondo la sua sostanza; dunque anche l' anima secondo la sua sostanza discese all' inferno. Quin-

---

da, di Braga. Si fecero 75. Canoni. Nella professione di fede, fu stabilito quanto si deve credere circa i misterj della Trinità, e della Incarnazione. Leg. *Tom. V. Conc. Labb. pag. 1702.*

di il Catechismo Romano sopraccitato si esprime in tal forma: *Jam mortuo, ejus animam ad inferos descendisse, ibique tamdiu mansisse, quamdiu ejus corpus in sepulchro fuit. His autem verbis simul confitemur eamdem Christi personam eo tempore, et apud inferos fuisse, et in sepulchro jacuisse.* Se adunque fu Cristo in persona all'inferno, non vi fu con la sola virtù; ma con la sostanza dell' anima ipostaticamente unita al Verbo. In secondo luogo; se Cristo fosse disceso all'inferno con la sola virtù, nulla di particolare ci proporrebbe la Chiesa di credere in questo articolo, poichè Cristo con la sua virtù operò anche in Cielo, e in terra, e per conseguenza non vi era ragione di proporre come speciale articolo la sua discesa all' inferno, che nulla importava di singolare. Ora egli è certo, che intanto una verità forma un articolo distinto di fede, in quanto importa una speciale distinta difficoltà, a cui l' intelletto deve prestare un assenso distinto, come non in altri già creduti immediatamente compresa. Dunque proponendosi nel simbolo come articolo distinto la discesa all' inferno, e non importando questa nulla di distinto, se s' intenda della discesa con la sola virtù, ma solo intesa quanto alla presenza sostanziale dell' anima in quel luogo, ne segue manifestamente essere dogma di fede essere Cristo disceso all' inferno non tanto con la virtù, ma realmente con la persona, e sostanza dell' anima.

Parimente la qualità del luogo, in cui discese, appartiene alla fede, vale a dire, che per nome d' inferno deve intendersi un luogo sotterraneo particolare, e non già il sepolcro, in cui fu il corpo di Cristo seppellito. Infatti se, come osserva il Catechismo Romano, s' intendesse per inferno il sepolcro, avendo nel simbolo immediatamente avanti detto la Chiesa, che fu sepolto, a che proposito soggiungere *descendit ad inferos?* Dunque intende di proporre una cosa totalmente diversa. In secondo luogo abbiamo già altrove trattando dell' inferno dimostrato, che un tal nome non può prendersi in altro senso, se non per un luogo sotterraneo. Ora servendosi dello stesso termine, parlando del luogo, in cui discese Cristo dopo la morte, non altro può intendersi, se non parimente un luogo posto nelle viscere della terra.

E poi ivi si parla del luogo, ove discese l' anima, non dove fu posto il corpo, poichè di un corpo morto non si dice, che *discende*, ma che si seppellisce, e si ripone; là dove nell' articolo dicesi, che discese, il che importa azione, e moto locale, e per conseguenza solo competente ad una sostanza attiva, che nel caso nostro non altro può intendersi se non l' anima. Quindi giustamente, come si è veduto, il Catechismo citato dichiara per empia, e sciocca la contraria sentenza. E il Petavio *Lib. 13. de Incarn. c. 18. n. 5. Certum est,* dice, *hunc* (Christum) *ad eam* (regionem)

saltem venisse, in qua Sancti Testamenti Veteris tamquam in carcere claudebantur; ut Græci, Latinique tot a nobis recensiti Patres significant. Proinde castiganda est illorum audacia, qui eosdem Sanctos negant in subterraneo aliquo reservatos loco, ibique inventos a Christo, et ad perennem gloriam evocatos fuisse; quod fidei nostræ est satis. E per lasciare gli altri il Duvalio *tom. 1. pag. 517.* apertamente asserisce: *De fide est, Limbum illum, in quo Veteres Patriarchæ ante Christi mortem detinebantur, locum esse subterraneum.*

Finalmente allo stesso dogma s' aspetta anche il fine, per cui discese, cioè per liberare le anime, come si è già accennato, dei giusti prima della morte di lui, defunti. Per ciò intendere con fondamento, convien supporre un altro dogma similmente di fede, vale a dire, che prima della morte di Cristo niuno de' giusti alla altra vita con la morte passati essere stato ammesso alla gloria celeste, ma essere stati trasmessi ad un luogo determinato nelle viscere della terra, che Limbo de' Santi Padri, e Seno d' Abramo fu comunemente nella Chiesa denominato, in cui privi bensì della chiara visione di Dio, ma però in somma tranquillità, che nasceva dalla ferma speranza, che aveano, del futuro Liberatore, per ispeciale Divina disposizione lo stavano aspettando.

Di ciò non ce ne lasciano alcun dubbio in primo luogo le Divine Scritture. Celebre è la sentenza del Patriarca Giacobbe *Gen. 37. v. 35.* quando vedendo la veste intrisa di sangue del da lui creduto divorato Giuseppe, per esprimere la grandezza del suo dolore, disse che gli avrebbe recata la morte: *Descendam ad filium meum lugens in infernum.*

Osserviamo la forza dell' espressione. Disse *descendam*, espressione, che significa moto da un luogo superiore ad un altro inferiore. *Ad filium meum* soggiunge; credeva adunque, che vivesse il suo Giuseppe, e non già nel sepolcro, perchè presumevalo già divorato da qualche fiera; ma quanto all' anima in un luogo sotterraneo, che perciò chiama inferno, *in infernum.* Ma questo inferno non poteva credersi dal Patriarca, che fosse quello de' condannati, mentre il figlio supposto defunto era non solo innocente, ma ornato di tutte le virtù, per cui erasi meritato le speciali sue compiacenze, e però non poteva supporre, che fosse andato nel luogo de' Presciti; nè egli medesimo, che sapeva di essere sì caro a Dio, e pieno del suo spirito, poteva temere tale disgrazia; dunque intese il Seno di Abramo, o il Limbo, e per conseguenza non la Patria celeste.

Il Profeta Reale fa menzione del medesimo luogo. Nel Salmo *48. v. 16. Deus, dice, redimet animam meam de manu inferi, cum acceperit me.* E nel Salmo *88. v. 49. Quis est homo, qui vivet, et non videbit mortem, eruet animam suam de manu inferi?* Nella

prima delle quali espressioni dimostra, che il luogo, in cui dovea andarsene dopo morte, era un luogo sotterraneo, perchè *inferi*, e *infernus* non possono ammettere altro senso, e per altro non essere quello de' condannati, perchè sperava di esserne liberato; e nell' altra indica, essendo generale, come di tutti è generale il morire, così di tutti i buoni, e perversi essere comune il paese, a cui se n'andavano cioè l' inferno, o un luogo nelle viscere della terra, benchè diverso nella condizione. Ma se i giusti se ne fossero volati al Cielo, se egli stesso avesse sperato subito dopo morte tale ventura, perchè asserire, che tutti, ed egli medesimo, erano per andare all'inferno? Cosa, che dopo la morte di Cristo, dei giusti più non si dice, nè se ne ritrova vestigio in tutto il Testamento Nuovo.

Bensì anche in esso viene confermata la medesima verità. Ascoltiamo l'Apostolo, il quale nel *cap. 9.* agli Ebrei *v. 8.* dopo avere accennata la disposizione delle parti del Tempio antico, e le cerimonie, e che nel *Sancta Sanctorum*, dove era l' Arca tutta ricoperta di oro, e adombrato dai Cherubini, entrava una volta l' anno il solo Sommo Sacerdote, spiegandone il mistero così soggiunge: *Significante Spiritu Sancto nondum propalatam esse Sanctorum viam adhuc priore tabernaculo habente statum.* Ma qual era la strada de' Santi chiusa, finchè non venne il Redentore, se non la strada del Cielo? Così è, spiega il Grisostomo commentando un tal passo; *propterea ita sunt constructa, ut disceremus, quod ad Sancta Sanctorum, hoc est ad Cœlum, nondum patebat aditus.* Lo stesso ripete al *cap. 11. v. 13.*, dove fatta l' enumerazione dei giusti antichi, dice, *juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus.* Ora quali erano queste promesse, che non avevano conseguito, se non la golria celeste? Il che confermasi da quanto soggiunse al *v. 39. Hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consumarentur.* Imperciocchè se quei giusti avevano il merito della fede, avevano anche la speranza della eterna beatitudine; eppure secondo lui non la conseguirono. Quando adunque la conseguirono? Quando fu operata la redenzione, per cui mezzo i giusti, che all' altra vita trapassano, subito la conseguiscono, quando in essi nulla ritrovisi da purgare, che ne ritardi il possesso; nel che si vede la differenza della condizione migliore degli uni dagli altri, mentre quelli dovettero aspettare, là dove i redenti la conseguiscono senza ritardo.

Alle Scritture fanno eco i Padri. S. Ippolito nel *lib. adv. Græcos*, dopo aver detto, che i giusti si ritrovano nell' Inferno in

Hede (1) soggiunge ; *Non ibi ardor , non tribus , sed Patrum , justorumque vultus subridet , expectantium post illud receptaculum , quietem , et æternam vitam in cœlo ; Locum vero istum vocamus Sinum Abrahæ.* S. Giovanni Grisostomo , *Homil. de Diviti.-Paradisus pauperis sinus erat Abrahæ.... Abraham apud inferos erat , necdum enim Christus resurrexerat , qui illum in Paradisum duceret. Antequam Christus moreretur , nemo in Paradisum conscenderat...Crux Christi aperuit Paradisum* , e così gli altri , molti de' quali attestano , non solo tale essere il sentimento della Cattolica Chiesa , ma tale essere stata anche la credenza della Sinagoga. Vaglia per tutti Origene , *lib. 5.cont. Celsum* , ove asserisce, *Judæos a teneris annis institui , ut credant, animorum immortalitatem , locaque esse subterranea , ubi et præmia, et pœnæ distribuuntur pro cujusvis meritis.* Resta adunque con tutta la certezza conchiuso che prima della morte di Cristo niuno andò in Cielo , ma tutti erano rinchiusi nel Limbo , aspettando il Liberatore.

Ciò supposto , non v' ha più difficoltà a dimostrare il fine , per cui l'anima di Cristo sia discesa all' Inferno , ultima parte appartenente all'articolo , di cui trattiamo.

Se in fatti consultinsi i Padri Greci , e Latini , tutti espressamente lo asseriscono. Nelle solenni preghiere della Greca Chiesa, dice il Patriarca di Costantinopoli S. Germano nella sua Teoria : *Recitat deinde Sacerdos Christi ad inferos descensionem , vinctorum, illinc liberationem , et triduanam , ac sanctam a mortuis resurrectionem.* E Teoriano , *epist. ad Sacerdot. de jejunio Sabbathi : Non jejunant Græci Sabbatho ; ea die animæ justorum statim post descensum Domini ad inferos , liberatæ fuerunt.* Lo stesso attesta Zaga Zabo Etiope della Chiesa Etiopica nella confessione della Fede , come riferisce il Coccio. E Gabriele Patriarca Alessandrino parimente nella professione della Fede. Ecco adunque non alcuni particolari , ma il consenso universale di molte Chiese , le quali professano la medesima verità. Anzi abbiamo il consenso di tutta la Chiesa universale, poichè negli Atti del Concilio Niceno si riferisce, che avendo Macario Vescovo di Gerusalemme detto questa sentenza: *Venit Salvator omnium , et nobis debita supplicia in sua carne suscepit. Descendebamus nos post mortem ad inferos ; Suscepit et*

(1) Questa voce , con la quale si vuol dinotare l' Inferno , è falsamente scritta. Gli Ebrei, per significare l'Inferno si servivano della voce *Scheol.* I Settanta l' hanno tradotta con quella di ἅδης *ades.* Questa , decomposta , vi presenta ἀ *a* (*particella privativa*) e ἰδεῖν *videre* : quindi la voce *Ades* dagli Ellenisti si adopra a dinotare un luogo tenebroso , privo di lume ; luogo di supplizio dagl' Interpetri Sacri , *Supplitii locum* , dicea Eutimio ; l' Orco da' Poeti : e l' Inferno da' Teologi , Vid. *Cornel. Alapid.* in Luc. *Cap. 16. v. 22.* in Inferno.

hoc , descendensque sponte ad eos , non tamen detentus est... cumque solus descendisset , cum multis redit. Tutto il Cocilio vi fece applauso , e l'approvò.

Quanto ai Latini bastano i due Concilj di Toleto *4.*, *6.* i quali nella professione della Fede approvata da tutta la Romana Chiesa, non altro fine assegnano alla discesa di Cristo all' Inferno , se non la liberazione delle anime giuste , che colà stavano rinchiuse : *Descendit Christus* , dice il primo nel *cap. 1.* , *ad inferos , ut sanctos , qui ibi tenebantur , erueret....Hæc est Catholicæ Ecclesiæ Fides.* L' altro : *Tartara penetravit* (Christus) *in anima , et sanctorum animas, quas illic hostis vinctas tenebat , morsu suæ potentiæ exemit.* Onde S. Gregorio Magno *lib. 6. epistolarum epist. 15.*, insegna doversi così credere : *Nihil aliud teneatis, nisi quod vera fides per Catholicam Ecclesiam docet , quia descendes ad inferos Dominus , illos solummodo ab inferni claustris eripuit, quos viventes in carne per suam gratiam fide , et bona operatione servavit.* Non v' ha adunque dubbio , che anche il fine della discesa non appartenga alla Fede.

Se poi sia disceso almeno con la sua virtù ancora nell' Inferno de' condannati , non già per liberarli , o tutti come sognarono gli antichi Adecerditi , o Liberatori , o come credettero alcuni Padri contra il manifesto sentimento della Chiesa , come a suo luogo si è dimostrato , ma unicamente per dimostrare la sua Maestà , e potere spaventandoli , e redarguendoli della loro incredulità , è sentenza difesa da molti , ma che non esce dai confini della Teologica probabilità , e però non appartenendo alla Fede , nemmeno spetta al nostro intento il trattarla.

Contra la finora esposta Cattolica verità , niuno vi fu nei secoli antecedenti , che abbia ardito di combatterla , o di alterarla , ma nati i nuovi Riformatori , subito si scatenarono degli audaci, che per non lasciare nulla intatto di quanto insegnasi dalla Romana Chiesa , da essi ingrati figli odiata Madre , e disprezzata , intrapresero ad alterarne talmente il senso , che secondo le loro interpretazioni , non conterrebbe se non bestemmie , ed assurdi.

Il primo , che si accinse a tale impresa , si fu uno de' Capi della Riforma Calvino , il quale non ebbe orrore di dire , che per la discesa di Cristo all' Inferno s' intende , che la sua anima discese realmente all' Inferno de' dannati , e che ivi soffrì le loro pene , avendo principiato a patirle nell' orto , di poi in croce , quando sclamò *Deus meus , Deus meus , ut quid dereliquisti me?* e finalmente dopo morte , quando comparve al tribunale di Dio come reo di eterna morte , a cui fu condannato di passaggio , e per breve tempo , così attesta Teodoro Beza in *cap. 2. Act. Apostolorum.*

La maggior parte però de' suoi seguaci , abbominando tale bestemmia , dissero , che il senso dell' articolo non altro esprime-

va, che la sepoltura di Cristo. Altri più comunemente indicarsi pretendono lo stato di morte, in cui fu fino alla risurrezione, come in stato di umiliazione, onde si provasse la verità della sua morte. Altri accordano essere Cristo stato con l' anima alla sede, dove si conservavano le anime de' defunti, ed essersi colà fermato fino alla risurrezione, ma non aggiungono per liberare quei giusti. Così i Calvinisti.

Lutero all' incontro per altro verso spropositò. Dopo avere nel Commentario sopra il Salmo 16. detto, che Cristo avea patito anche dopo morte, *videtur et dolores post mortem sustinuisse*, *ut nobis omnia superaret*, con le quali parole pare, che si accordi con Calvino; nella celebre Predica Tongrense poi insegnò il contrario dicendo, che Cristo non era disceso all' Inferno per patirvi cosa alcuna, *non ut ibi aliquid pateretur*, ma come trionfante debellatore del medesimo, aggiungendo quello che niuno si era mai sognato di dire, cioè che vi discese e con l'anima, e col corpo.

Vediamo adesso, su quali fondamenti appoggino le loro stravolte idee. Diceva Calvino, come riferisce Beza sopraccitato: La soddisfazione di Cristo fu piena e compita, ma non sarebbe tale, se non avesse patite le pene de' dannati, mentre queste pure erano dovute al peccato. Dunque egli discese all' Inferno de' condannati per ivi patirvi anche le loro pene.

Non può rispondersi meglio ad un tale argomento quanto con quello, che hanno detto i Calvinisti più dotti, onde apparisce quanto sia stabile la dottrina nella nuova Riforma, in cui i discepoli apertamente confutano i loro maestri. Beza dopo aver riferito il sentimento di Calvino, soggiunge, *si ita est*, *miror*, *cur non etiam Christi corpus iisdem damnatorum pœnis subjecerit*; e ne dà la ragione; *si quidem nostrum corpus non est minus obnoxium pœnis æternis*, *quam noster animus*. Se adunque è assurdo secondo lui, che il corpo di Cristo abbia patito le pene de' dannati, e non ostante la soddisfazione di lui fu piena e perfetta; lo stesso deve dirsi anche dell' anima. Il che provasi da un altro Calvinista, cioè dal Bulingero in questa forma. Cristo con la sua passione, con tanta sovrabbondanza soddisfece per tutti i peccati, e pene loro dovute, che non vi era bisogno, essa compita, di soffrire nuove pene. Imperciocchè se ogni detto di Cristo era di valore infinito, ogni atto era di pienissima soddisfazione per ogni colpa e pena; essendone dunque fatti tanti, quanti si comprendono nel corso della sua vita mortale, qual cumulo immenso non importavasi di merito, e di soddisfazione? Non vi era dunque bisogno, che soffrisse altre pene; e però egli stesso prima di spirare disse *consumatum est*, vale a dire, che avea interamente compito, quanto da lui si esigeva come Redentore: dunque non altro restavagli, se non di godere il frutto di sue vittorie. Finalmen-

te non promise egli al Ladro convertito che in quel giorno sarebbe stato con lui in Paradiso? come adunque poteva la sua anima andar a patire nell' Inferno? Empia adunque e falsissima è la Calviniana sentenza, e il fondamento, su cui si fonda.

Se la discesa di Cristo, insorgono altri, fosse dogma di Fede, perchè il Concilio Niceno, Constantinopolitano, ed altri posteriori non lo hanno nei loro simboli espresso?

Se questo argomento valesse, si potrebbe anche conchiudere, che Cristo non sia stato sepolto; che lo Spirito Santo non proceda dal Padre, e dal Figlio; che non abbia instituito la Cena, e il Battesimo, ed altri articoli, perchè nei mentovati Concilj non se ne parla. Questo è falso. Dunque l' argomento nulla conchiude. I Concilj, secondo che nascevano gli errori contrarj alla Fede, spiegavano le verità rivelate; onde non essendosi fino allora alcun sognato di mettere in dubbio la discesa di Cristo all' Inferno, per questo espressamente non la posero nel Simbolo. Ma che importa che in alcuni antichi Concilj non si trovi, se sono mille anni che si recita in tutti i Simboli della Cattolica Chiesa, ed è verità già definita nei posteriori?

Perchè, dicono altri, non può intendersi della discesa nel sepolcro, mentre Ruffino dice, che appunto nel Simbolo della Chiesa Romana non si ritrovava il *descendit ad inferos*, perchè incluso nel *sepultus est*.

Non potersi intendere col *descendit ad inferos* il sepolcro, si è già dimostrato di sopra, e lo stesso Calvino *lib. 2. instit. cap. 16.* confuta l'opinione, che pretendeva asserirlo.

Nè punto è a proposito l' autorità di Ruffino. Primo perchè quando anche avesse inteso l' articolo nel senso contrario, la sua autorità nulla conterebbe a fronte delle Scritture, de' Padri, e della Chiesa. Ma molto più è fuor di proposito, in quanto egli ha inteso di dire tutto altro da quello che sognano gli Avversarj. Poichè quando disse, che era implicitamente incluso nel *sepultus est*, non volle dire, che fosse lo stesso, che la sepoltura. *Vis tamen verbi*, ecco le sue parole, *videtur esse in eo quod sepultus*; intendeva dunque, che importasse una cosa distinta implicitamente contenuta nella sepoltura, mentre di sopra avea detto, che nel Simbolo della Chiesa di Aquileja, vi era espresso, ma non in quello della Romana, e come tale lo riguarda. Giustamente poi asserisce contenersi nel *sepultus est;* perchè essendo noto a tutti i fedeli, che le anime de' Giusti non passavano con la morte alla gloria prima della morte di Cristo, ma al Limbo, dicendosi nel Simbolo, che Cristo dopo morto fu sepolto, s'indicava ancora la conseguenza della morte, o della sepoltura, cioè la discesa dell'anima nell' Inferno de' Giusti, vale a dire nel Limbo.

Ma replicano altri, non disse Cristo morendo, che tutto si era

compito quanto alla Redenzione: per quale motivo adunque si vuole farlo discendere all' Inferno?

Bellissima idea! Se era finito quanto apparteneva all'opera della Redenzione, quanto al pagamento del debito, e alla soddisfazione della pena, era forse finito tutto? Il frutto della Redenzione e della vittoria non dovea raccogliersi? Quando un Capitano sul finire della battaglia, dice abbiamo finito, s' intende, che non abbia a fare altro? Vuol dire abbiamo finito di combattere, i pericoli, le fatiche, ma resta il cogliere di quelle i vantaggi. Così Cristo soddisfatta con la sua morte la Divina Giustizia, e riconciliato l' uomo con Dio, restava la liberazione de' Giusti, che ritenevansi prigionieri, la glorificazione del suo corpo, e l' ingresso trionfante nel Cielo. Ora questo appunto eseguì dopo la morte, volle in persona discendere, e liberare dalla cattività le anime elette, che l'aspettavano, e ritornando con loro risuscitò glorioso, e quaranta giorni dopo ascese al Cielo, e allora tutto ebbe il suo compimento, come disse l'Apostolo, *cap. 4. ad Ephes. primum Descendit in inferiores partes terræ...et ascendit super omnes cœlos, ut impleret omnia.*

La pazza interpretazione di Lutero non merita alcun riflesso, non avendo altro fondamento, che la sua riscaldata fantasia, essendo evidenti i testi delle Scritture sopra recati, che asseriscono la discesa di Cristo all'Inferno solo con l'anima, e non col corpo. E bene con la sola anima poteva fare la comparsa di Eroe, e di Trionfatore, che sembra essere il motivo, per cui lo fa discendere anche col corpo.

Ascoltiamo per ultimo gli argomenti, con cui impetono il fine di tal discesa, cioè la liberazione delle anime giuste, onde poi prendono ansa a negare la discesa medesima. Dicono: Nella Sapienza *cap. 3. v. 1.* dicesi, che *justorum animæ in manu Dei sunt*, *et non tanget illos tormentum mortis...illi autem sunt in pace.* Ora che altro vuol ciò dire, se non che sono ricevute da Dio nel Cielo, poichè nel Limbo niuna sarebbesi verificata delle circostanze accennate? Nell'Ecclesiaste parimente *cap. 12. vv. 5. e 7.* si annunzia che *ibit homo in domum æternitatis suæ...donec revertatur pulvis in terram unde erat ; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum:* Ecco, conchiudono dove se ne va lo spirito dopo morte. Ma se va a Dio, dunque in Cielo, non nell'inferno; e per conseguenza il Limbo non ha luogo, se non nella immaginazione di chi lo crede.

Sembra incredibile, che persone illuminate, che si piccano di penetrare il senso delle Scritture senza avere bisogno del ministero della Chiesa, possano travedere in guisa, che credano favorevole quello, che loro è direttamente contrario: tanto possono i pregiudizj! E primieramente nel testo della Sapienza il Savio parla, non

v' ha dubbio, della sorte de' giusti dopo la morte ; ma se avesse creduto, che fossero andate le loro anime in Cielo, perchè contenersi in termini così ristretti, che rappresenta la loro felicità poco più estesa di quella che godevano in questa vita ? poichè qui pure godevano della speciale protezione di Dio, sospiravano, non che temevano , il termine di sua vita mortale , e gioivano per la tranquillità della coscienza. Perchè non dire , che la loro felicità era compita, che nulla più restava loro che bramare, che andavano al possesso del Regno eterno nel Cielo ? Nol disse ; dunque volle indicare , che la loro sorte era bensì migliore di quella che avevano in questo mondo , ma che non era il possesso della celeste beatitudine; come di fatto credevasi universalmente nella Sinagoga. Secondariamente è falso, che tutte le accennate circostanze non si verificassero nel seno di Abramo. Imperciocchè ivi godevano certamente della protezione Divina in modo particolare , col confortarli a sperare la prossima liberazione , col tenerli imperturbabili con la sicurezza della immortalità, e felicità perpetua anche de' loro corpi, e riempiendo il loro spirito di tranquillità , e di pace, sicchè la dilazione, nè altro pensiero recasse loro verun dispiacere, o tristezza. L' argomento adunque nulla conclude.

L' altra interpretazione poi contiene un assurdo de' più mostruosi. Imperciocchè essendo il testo universale, abbraccia tanto i buoni, quanto i perversi, avendo gli uni, e gli altri e corpo, e spirito; se adunque il corpo di tutti si scioglie in terra, e lo spirito se ne va a Dio nel Cielo, anche i perversi subito dopo morte andranno in Cielo. Questo è falso secondo gli stessi avversarj: dunque l' andarsene lo Spirito a Dio non vuol dir altro, se non che si presenta al suo Tribunale per essere trasmesso a quel luogo che corrisponde al merito della vita condotta sopra la terra , e però nulla vale il testo prodotto al loro intento.

Non si arrendono però per vinti, ma anzi credono di trionfare con l'argomento dedotto dalla promessa fatta da Cristo al Ladro pentito. Lo aveva questi pregato, che si ricordasse di lui quando fosse giunto al suo regno, *memento mei*, *dum veneris in regnum tuum ;* e Gesù gli rispose: *Amen dico tibi*, *hodie mecum eris in Paradiso Luc. c. 23. vv. 42. e 43.* Qual cosa, dicono, può darsi più chiara ? Per nome di Paradiso s' intende la Patria Celeste ; questo si promette; dunque l' anima del Ladro non andò al Limbo, ma al Cielo ; dunque lo stesso deve dirsi anche degli altri antichi giusti.

Atterriamo questo Achille. E primieramente riflettiamo , che anche dato , che l' anima del Ladro felice fosse andata in Cielo , non per questo potrebbe dirsi lo stesso delle altre prima di lei trapassate. Poichè la promessa di Cristo supponeva la sua morte , con cui soddisfatto il debito della umana natura , e aperta la via

del Cielo, per questo capo non vi era difficoltà, che quell' anima colà salisse; laddove i trapassati avanti una tal morte avevano trovata chiusa la strada, e il genere umano ancora restava in schiavitù ; dunque conveniva loro aspettare la liberazione in un altro luogo determinato, che dicesi il Limbo.

In secondo luogo rispondiamo direttamente , che la promessa di Cristo non intendeva il possesso della gloria Celeste, ma quella felicità, che allora godevasi dagli altri giusti. Basta riflettere alle parole di Cristo. *Hodie*, disse , *mecum eris in Paradiso*. Ora Cristo in quel giorno non ascese al Cielo, ma discese nel Limbo. Se al Ladro adunque avesse promesso il Cielo, non avrebbe detto *mecum eris*, ma *ibis*, *eris*. Promise pertanto Cristo il Paradiso, ma quello che con sè stesso portava , vale a dire la manifestazione della sua gloria, che era per fare agli altri giusti ; e siccome questa consisteva nel dimostrarsi chiaramente qual'era Dio, ed uomo, Salvator glorioso del mondo, il che forma almeno una parte principale della gloria, così poteva benissimo comprendersi sotto il nome di Paradiso, il quale per se non significa il Regno Celeste ma luogo di delizie, e felicità ripieno. Per qualunque verso adunque si prenda il testo , nulla conchiude contra la verità propugnata, e però resta immobilmente conchiuso essere Cristo con l'Anima realmente disceso all'Inferno, cioè al Limbo, per liberar le anime dei giusti, che ivi aspettavano la Redenzione, siccome insegna la Cattolica Chiesa. Dissi le anime de' giusti, che nel Limbo aspettavano la Redenzione ; poichè quanto a giusti , che erano nel Purgatorio, quantunque non sia da dubitarsi, che non abbia a tutti loro recato la discesa di lui gaudio, e sollievo, non però li liberò tutti, ma solo quelli che furono ritrovati ripurgati da ogni scoria, e soddisfazione intieramente al debito della pena. Così pare, che abbia voluto indicar l' Ecclesiastico *c. 24. v. 45.* quando disse in persona della divina Sapienza: *Penetrabo omnes inferiores partes terræ, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino*. Il che si verifica , anche delle Anime del Purgatorio. E l' Angelico *3. p. q. 52. a. 8.* dà la ragione perchè non le abbia liberate tutte, ma le disposte soltanto. Perchè, dice, la discesa di Cristo all'Inferno fu liberatoria in virtù della sua Passione. Ora la Passione di Cristo non è una cagione, che abbia una virtù transitoria, ma sempiterna, e può adesso quel medesimo , che poteva appena eseguita. Siccome adunque di presente non libera se non le Anime del Purgatorio, che hanno compito il termine di lor condanna, così nemmeno allora diversamente operò.

CAPITOLO XVIII.

Tanto tempo si trattenne l' anima di Cristo nel Limbo, quanto il corpo nel Sepolcro, cioè due notti, e un giorno, indi ritornò a riunirsi con lui per propria virtù, e risuscitò glorioso, ed immortale.

Che l' Anima di Cristo discesa al Limbo vi sia dimorata per tutto il tempo, che il corpo di lui dimorò nel Sepolcro, vale a dire due notti, e un giorno intiero, lo attestano le Scritture. Imperciocchè Gesù Cristo medesimo, di ciò parlando in S. Matteo *c. 12. v. 40.* disse: *Sicut fuit Jonas in ventre cœti tribus diebus, et tribus noctibus; sic erit filius hominis in corde terræ tribus diebus, et tribus noctibus.* Ora le voci *in corde terræ* non possono intendersi del Sepolcro, in cui giaceva il suo corpo, poichè i Sepolcri non sono se non nella superficie della terra, o pochi palmi al di sotto, e quel di Cristo probabilmente era sopra la terra, perchè *erat excisum ex lapide;* dunque devono riferirsi alla sua Anima, della quale, dimorando nel Limbo, propriamente si verificava, che fosse *in corde terræ*. S. Pietro parimente nel *cap. 2. v. 14.* degli Atti predicando disse, *quem* (Christum) *Deus suscitavit, solutis inferni doloribus; juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.* Si trattenne adunque nel Limbo fino alla sua Risurrezione.

Così di fatto la intesero i Padri. S. Cirillo Gerosolimitano *Cathec. 14. n. 17.* spiegando il passo in primo luogo recato disse: *Ille projectus est in alvum cœti; iste porro descendit, ubi erat intelligibilis cœtus mortis. Sponte vero descendit, ut mors eos, quos absorbuerat, evomeret.* S. Girolamo in *cap. 2. Jonæ. Quomodo cor maris in medio est, ita infernus in medio terræ.* E così gli altri.

L'Angelico *l. cit. a. 4.* adduce la congruenza di tal dimora.—Perchè, dice, siccome Cristo per soffrire in sè le pene a noi dovute, volle che il suo corpo fosse riposto nel Sepolcro; così volle anche con l'Anima discendere all' Inferno, luogo di rilegazione dovutaci. Se adunque per provare la verità della sua morte volle che il suo corpo se ne stesse due notti, e un giorno nel Sepolcro, anche per verificare la sua discesa all' Inferno, deve credersi, che colà si trattenesse coll' Anima lo spazio stesso, onde nel momento medesimo e questa uscisse dal Limbo, e quello dal Sepolcro con una perfetta Risurrezione.—

Quanto poi al tempo egli è certo, che questo non fu di tre intieri giorni, e di tre intiere notti, poichè egli morì circo l' ora nona del Venerdì, e risuscitò all' Aurora della Domenica, e però si

dice nell' Evangelio, che dovea risorgere nel terzo giorno. *Tertia die resurget.* E S. Paolo nella *1. ai Cor. c. 15. v. 4. Resurrexit tertia die secundum Scripturas.*

Quindi S. Agostino *lib. 4. de Trin. c. 6.* così computa i tre giorni. *Primus dies computatur ab extrema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus, et sepultus. Secundus autem dies est integer cum vigintiquatuor horis nocturnis, et diurnis. Nox autem sequens pertinet ad tertium diem* (1) e però la espressione di Cristo in S. Matteo sopraccitata deve intendersi di tre dì, e tre notti non intieri, ma parziali, prendendo cioè per sinedoche la parte pel tutto.

Nè fu senza Mistero la disposizione di un tal tempo. Imperciocchè, dice l' Angelico sopra *cit. a. 4.* dopo S. Agostino testè lodato, si volle col medesimo significare l' effetto ammirabile della morte del Redentore. Ed ecco in qual maniera. Siccome questo consiste nell' averci liberati dalla doppia morte, a cui eravamo condannati, cioè dalla morte dell' Anima, e da quella del corpo, così per indicare la caduta nostra, con la quale dalla luce della grazia precipitammo nelle tenebre del peccato, e dalla immortalità nella morte, e temporali miserie, volle morire nel finire del giorno, e restar morto la prima notte. E per l' opposto essendo noi con la sua morte ripassati alla vita sovrannaturale della grazia, e alle speranze del Paradiso, volle restar morto la seconda notte che finì col principiare del terzo giorno. Con la notte poi, e col giorno, che forma un giorno intiero indicar volle, che la sua morte non fu effetto della colpa, ma una pena liberamente incontrata dalla inestimabile sua carità.

Passato il predetto spazio, se ne ritornò l' Anima glorificata di Cristo al Sepolcro, conducendo seco le Anime liberate, e riunitasi al corpo lo fece risorgere a nuova vita impassibile, ed immortale. Essendo questo il dogma fondamentale della Religione Cristia-

(1) Il passo di S. Agostino nel luogo citato dall' Autore si offre al Lettore nel seguente modo — *Ipsum triduum* (della sepoltura di G. C.) *non totum et plenum fuisse, scriptura testis est: sed primus dies a parte extrema totus annumeratus est; dies vero tertius a parte prima et ipse totus; medius autem inter eos, id est, secundus dies absolute totus vigintiquatuor horis suis, duodecim nocturnis, duodecim diurnis* — Dunque, secondo il calcolo di S. Agostino tratto dalle Scritture, è chiaro che G. C. risuscitò nel terzo giorno dopo la sua sepoltura: poichè fu sepellito su la fine del primo de' tre giorni, che fu la feria sesta. Con il cominciare della notte (secondo alcuni), o dopo la mezza notte (secondo altri) principiò il secondo giorno intero, e questo fu il Sabato: al terzo giorno appartiene o l'intera notte del Sabato (secondo alcuni) o la seconda metà della notte (secondo altri). Ed ecco i tre giorni, o *Triduum* della dimora del corpo di Cristo nel sepolcro; *et primo diluculo* della Domenica risuscitò glorioso.

na, il qual posto, tutte le circostanze, che la precedettero, e lo accompagnarono, felicemente si spiegano; esso tolto di mezzo, tutto rovina, e restano tutti que' fenomeni prodigiosi senza cagione. Conviene, che ci tratteniamo alquanto nel considerarne tutte le parti.

E primieramente la verità del fatto. A confermarlo concorrono in primo luogo gli Evangelisti, i quali dopo aver riferite le predizioni fatte da Cristo, che sarebbe nel terzo giorno risuscitato, narrano minutamente, che appunto nel terzo giorno risuscitò, e che si fece loro vedere in varj incontri, che con esso loro mangiò, e bevette, che gli ammise al contatto delle sue membra, ora ad alcuni in particolare, ora a molti uniti insieme, e finalmente a più di cinquecento in una volta. È superfluo il recare i testi, che si possono leggere negli ultimi capi di tutti quattro gli Evangelî.

Oltre gli Evangelisti, che raccontano il fatto, abbiamo la testimonianza pubblica, e replicata di tutti gli Apostoli, e di tutto il mondo da essi convertito; mentre se Cristo non fosse risuscitato, nè eglino avrebbero avuto il coraggio di predicarlo per ogni dove come testimonj oculari, nè il mondo avrebbe abbracciata una Religione, che in tale ipotesi avrebbe avuta origine da un impostore.

Nè a render sospetta una tale testimonianza può aver luogo alcuno di que'motivi, per cui un uomo s' induce ad inventar una favola, ed a spacciarla per verità. Non può aver luogo l'interesse, perchè dall' attestare la Risurrezione di Cristo era un concitarsi contra l'odio di tutta la Nazione Ebrea, la quale avendolo fatto dannare per un empio bestemmiatore, e seduttore alla Croce, siccome la Risurrezione sarebbe stata un argomento evidente della sua Divinità; così sarebbe stata una manifesta condanna dell' empio loro attentato. Ora chi è mai tra gli uomini, se non un pazzo più che da catena, il quale voglia senza non solo speranza di bene alcuno, ma con la sicurezza della perdita dell'onore, delle sostanze, e della vita attestare una falsità, da lui per tale riconosciuta? Gli Apostoli certo non erano di tal carattere, anzi così vili, e paurosi, che prima del risorgimento del divino Maestro, al solo vederlo condur prigione, tutti fuggirono, ed anche dopo averlo veduto risorto se ne stavano ritirati *propter metum Judæorum*, nè uscirono in campo ad attestarlo, se non quando salito al Cielo mandò loro lo Spirito Santo, che gli riempiè di quella sorprendente forza, e prodigioso coraggio, con cui intrapresero la Predicazione del grande avvenimento, e della sua legge per tutto il mondo armato contro di loro. L' interesse adunque non poteva incitarli.

Non il fanatismo prodotto da qualche illusione di fantasia. Poi-

chè come potevano lasciarsi infatuare di tal maniera dell' amore verso del loro Maestro, che desti, e veglianti s' immaginassero tutti d' accordo di vederlo risuscitato, mentre non era vero? Lo averlo veduto non una, ma più volte in diverse circostanze, l'aver mangiato, e bevuto con esso lui, l' essere stati ammessi al contatto delle sue piaghe, e l'essere comparso alla presenza di più di cinquecento persone, che non dormivano, nè erano nè ubbriache, nè pazze, forma un argomento così evidente della verità del fatto, che se fosse lecito il dubitarne, convien negare, che il testimonio de' sensi vegeti e sani, uniformi e costanti non formi più criterio delle fisiche verità, e per conseguenza bisogna cadere in un pironismo universale, vale a dire, conviene perfettamente impazzire.

Ciò sia detto per far vedere contra i libertini moderni la verità del nostro dogma, giacchè a chi conosce il Vangelo, non v'ha bisogno di argomenti per confermarlo; essendo stato il primo, che si è predicato, e confermato nella Fondazion della Chiesa, in cui se ne celebra ogni anno la rimembranza solenne, preceduta dalla commemorazione delle Profezie, e figure, dalle quali fu prenunziato, e adombrato.

Ma, dicono costoro; se Cristo realmente risuscitò, perchè non farsi veder da tutti, perchè affidarne il segreto a soli suoi seguaci? Dunque non risuscitò.

Veramente hanno ragione di chiamarsi spiriti forti, perchè per argomentare in tal guisa vi vuole tutta la violenza per isconcertare tutti i principj della ragione, e del senso comune. Da quando in qua può negarsi un fatto evidentemente provato, perchè non si sanno tutte le ragioni delle circostanze, che l' accompagnano? Perchè non sono a tutti note le ragioni, per le quali un Monarca vada in quella Città in uno stretto incognito, e si dia a conoscere ad alcuni soltanto di que' Cittadini, per questo potrà mai alcuno negare, che questi non sia stato in quella Città? Cristo risuscitò, e le prove sono infallibili; se poi oltre ai cinquecento, e più testimonj di vista non ha voluto manifestarsi ad altri, avrà senza dubbio avute le sue ragioni, che essendo arcane nella sua mente divina non possiamo saperle, se egli non le rivela. Può però dirsi, che non si manifestò subito a Giudei, perchè erano indegni di tal favore; e non avendo voluto credere agli oracoli de' Profeti chiarissimi, che prenunziato avevano le ignominie di lui, e le sue glorie, non avrebbero nemmeno creduto a proprj occhi; e siccome interpretarono i più evidenti miracoli di lui per barattarie di Maghi, così avrebbero, tanta era la loro perfidia, ed odio concepito contra il suo nome, e persona, interpetrata l' apparizione per un fantasma. Sebbene non v'era bisogno di tale manifestazione ad un Popolo particolare, mentre dovea pubblicarsi per tutto il mondo,

e quella fede, che non riscuoteva dalla pertinacia di lui, era per riscuoterla in ogni angolo della terra, siccome vediamo essere avvenuto; mentre alla Predicazione di dodici Pescatori tutte le Nazioni credettero, che Gesù fu il vero Dio Messia Crocifisso, e risuscitato. E tanto basta per rispondere ad una difficoltà, che non merita se non disprezzo.

Stabilita la verità del fatto, vediamo la maniera, con cui si eseguì, solo propria, e singolare di Cristo. Per ciò intendere con chiarezza fa d'uopo riflettere con l'Angelico *3. p. q. 53. a. 3.*, che essendo la Risurrezione una riparazione, o ritorno dalla morte alla vita, in due maniere può questa succedere: la prima quando uno si richiama alla vita in modo, che ricomincia a vivere dopo esser morto, con la condizione però di ritornare a morire. La seconda, quando uno non solo risorge, ma rendesi inoltre esente dalla necessità, e possibilità di avervi mai più a soggiacere alla morte: delle quali la prima chiamasi Risurrezione imperfetta, perchè finchè uno vive soggetto al morire, sempre la morte conserva sopra di lui il suo dominio. L'altra perfetta dicesi, perchè appunto rispetto al risuscitato in tal forma, non può più avere la morte alcun influsso.

Ciò supposto, non è difficile il concepire la singolare prerogativa della Risurrezione di Cristo. Egli primieramente risuscitò per propria virtù: *Solvite*, disse egli stesso a Giudei, *Joan. 2. v. 19.*; *templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud;* e *c. 10. v. 17. Ego pono animam meam ut iterum sumam eam... et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* E di fatto, argomenta l' Angelico *3. p. q. 54. a. 4.*, essendo e l' Anima, e il corpo di Cristo, benchè tra loro separati, rimasti uniti alla persona del Verbo, per sua virtù e il corpo si riunì all'Anima, e questa riassunse il corpo; dunque essendo Cristo la persona del Verbo Onnipotente per propria virtù ritornò con la Risurrezione dalla morte alla vita.

Ma può anche, soggiunge il S. Dottore, la sua Anima, e corpo considerarsi precisamente secondo la ragione di natura creata, e sotto un tal riguardo era necessario il concorso della divina virtù, non avendo in sè la creatura, come creatura, forza di darsi la vita. Quindi vengono a conciliarsi i testi, ne' quali per una parte Cristo dimanda al Padre la sua Risurrezione, e per l'altra viene la medesima attribuita a sè stesso, cioè ne' primi fa la prima figura l'umanità, e prega, e merita come uomo, e ne' secondi si considera la persona divina, che comparisce direttamente nella operazione del prodigio.

Fu singolare ancora, e solo propria di Cristo anche per un altro riguardo, per cui si meritò il glorioso titolo di primogenito de' morti, e di primizia de' dormienti datogli da S. Paolo nella *1.*

ai *Cor. c. 15.* , cioè l'essere egli stato il primo a risorgere con Risurrezione perfetta, vale a dire impassibile, e per tal modo immortale, che non solo fu esente dalla necessità di morire, ma ancora dalla possibilità. ***Christus***, lo stesso Apostolo ai Romani ***c. 16. resurgens ex mortuis jam non moritur , mors illi ultra non dominabitur.*** Nè con tal genere di Risurrezione niuno mai risuscitò; mentre quantunque molti prima di lui sieno stati richiamati miracolosamente alla vita, e nel tempo della sua morte molti sieno risuscitati, fu però una Risurrezione imperfetta, perchè importante la necessità di dover di nuovo morire, essendo la perfetta riservata per tutti alla fine del mondo.

Ma se con la morte sua, dirà forse taluno, Cristo avea operata compiutamente la Redenzione dell'uman genere, che necessità vi era, che risorgesse?

Risponde l'Angelico nella *cit. p.q. 53. a. 1.*, essere stato necessario, come dicesi in S. Luca *c. ult.* che Cristo risorgesse. *Oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis* per cinque urgentissimi motivi. Il primo per dichiarare la somma equità della divina giustizia; erasi egli per soddisfarla umiliato di una maniera la più profonda, e dolorosa fino alla morte, ragion voleva, che ella pure lo esaltasse al grado più sublime di gloria con perfettissima Risurrezione. Tanto c'insegna l'Apostolo ai Filippensi *c. 2. v. 8.*, e *9. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis, propter quod et Deus exaltavit illum.* Il secondo per confermazione della fede, e Religione da lui predicata. Egli stesso avea predetto, che sarebbe il terzo giorno risuscitato; da questo grande avvenimento adunque dipendeva il dimostrarsi, se egli era, o no il vero Figlio di Dio Incarnato. È vero, che in vita avea fatti tanti prodigj in conferma della sua Divinità, che erano piucchè bastanti a convincere ogni spirito pervicace; ma se a questi i suoi nemici opposero tante calunnie, cosa avrebbero fatto, se dopo averlo Crocifisso non fosse risuscitato, come avea predetto? A chi avrebbero potuto predicare il Vangelo gli Apostoli, chi avrebbe loro creduto senza il fondamento della Risurrezione? Per questo diceva S. Paolo nella *1.* ai *Cor. c. 15. Si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra.* Quindi S. Pietro, e gli altri Apostoli, come riferisce S. Luca negli Atti *c. 4.* riguardavano la sua Risurrezione come il capo fondamentale della loro Predicazione. *Virtute magna reddebant Apostoli testimonium resurrectionis Jesu Christi Domini nostri.*

Anche per sostegno della nostra speranza fu necessario un tale risorgimento. Imperciocchè essendo egli il nostro Capo, e noi sue mistiche membra, vedendolo secondo le sue promesse risuscitato, nasce in noi la ferma speranza, che noi pure ad una vita immor-

tale risorgeremo. *Scio, quod Redemptor meus vivit,* diceva Giobbe *c. 19. v. 25., et in novissimo die de terra surrecturus sum.... et in carne mea videbo Deum Salvatorem meum...reposita est hæc spes mea in sinu meo.* E S. Paolo nella *1. ai Cor. c. 15 v. 19. Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus. Nunc autem Cristus resurrexit a mortis primitiæ dormientium. Si enim credimus*, soggiunge nella *1.* ai Tessalonicensi *c. 4. v. 13. Quod Jesus mortus est, et resurrexit, ita et Deus eos, qui dormierunt per Jesum, adducet cum eo.* Ma se non fosse risorto, quale speranza avremmo della futura sovrana felicità, con qual fondamento potremmo creder vere le sue promesse, che avessimo a conseguire quel bene, che egli medesimo non avrebbe conseguito? *Si ergo*, riflette S. Gregorio Magno *Hom. 21. in Evangel., nobis mortalem vitam scientibus resurrectionem promitteret carnis, et tamen hanc visibiliter non exhiberet, quis ejus promissionibus crederet? Factus itaque homo apparuit in carne, mori dignatus est ex volontate, sed resurrexit ex potestate, et ostendit exemplo, quod nobis promisit in præmio.*

Fu inoltre necessaria la sua Risurrezione per nostro ammaestramento, acciò visibilmente imparassimo quale debba esser la vita di un vero Cristiano; mentre vedendo Cristo morto pei nostri peccati, e poi risorto in una vita tutta impassibile, ed immortale, intendessimo, che noi pure dobbiamo perfettamente morire alla colpa, e risorgere spiritualmente ad una vita tutta santa, e perseverante nella virtù. *Quod mortuus est peccato*, l' Apostolo *ai Rom. c. 6. v. 10., e seg. mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo; ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro, non ergo regnet peccatum in mortali vestro corpore, ut obediatis concupiscentiis ejus.*

Finalmente fu necessario che Cristo risorgesse per dare l' ultimo compimento alla Redenzione dell' uman genere. Poichè acciò fosse compiuta, si ricercava e che lo liberasse dal male, in cui era incorso pel peccato, e lo promovesse nel bene, che avea perduto; il primo lo eseguì con la sua Passione, e morte; l'altro era riservato alla sua Risurrezione. Questa fu, che come istromentaria cagione della Divinità produsse la Risurrezione de'corpi, e quella delle Anime: *Una ergo mors*, dice S. Agostino, *lib. 4. de Trinit. c. 3., in fine Salvatoris nostri duabus mortibus, nostris saluti fuit. Et una ejus resurrectio duas nobis resurrectiones præstitit, cum corpus ejus in utraque re, idest et in morte, et in resurrectione, et Sacramento interioris hominis nostri, et exemplo exterioris, medicinali quadam convenientia ministratum est.*

Risuscitò per ultimo Cristo, e dal Sepolcro uscì con lo stesso cor-

po che prima avea con tutte le parti integranti un corpo umano ma non più soggette ad alcuna sensibile alterazione, è glorificate, vale a dire dotate di ammirabile agilità, sottigliezza, impassibilità, e chiarezza, sicchè divenne un corpo in certa maniera spirituale, mentre eccettuatane la materiale natura, che rimase di vero corpo umano, le sue qualità si cangiarono in perfezioni tutte diverse.

Non volle però, che sparissero i segni delle piaghe delle mani, de' piedi, e del costato, ma ritenere le volle per molti giusti motivi, riflette l'Angelico *3. p. 954. a. 4.* dietro la scorta de' Santi Padri. Primo per la gloria a sè stesso dovuta, mentre essendo quelle i segnali del suo trionfo riportato dal peccato, dalla morte, e dal demonio, volle che fossero sempre presenti a tutti i Cittadini del Cielo i mezzi da lui impiegati per la loro salute, e gli tributassero le convenienti benedizioni. *Non ex impotentia*, dice il Venerabile Beda *c. 97.* commentando S. Luca, *curandi, cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriæ suæ circumferat triumphum.* Secondo per maggiormente confermar ne' discepoli la fede della sua Risurrezione, poichè vedendo nel suo corpo le cicatrici delle piaghe non potevano dubitare, che non fosse quello, che nella Croce era morto, ed era stato sepolto. Terzo per proseguire anche in Cielo a far l'uffizio di mediatore per dir così con più di efficacia, mostrando al Padre per intercedér per noi, qual genere di morte abbia egli per noi sofferto, e per sua gloria. Quarto perchè i redenti, e molto più i glorificati comprendano, quanto grande sia stata verso di loro, la sua misericordia. E finalmente perchè a reprobi nel dì del Giudizio venga dimostrato, con quanta giustizia sieno condannati, mentre vedendo i segni delle sue piaghe comprenderanno, che nulla per sua parte mancò per salvarli, e che tutta la colpa provenne dalla loro malizia, ed ingratissima volontà.

Contro del finora esposto dogma non militando Avversarj, se non gl'increduli di prima sfera, che negano rivelazione, e Dio, de' quali abbiamo già di sopra parlato, e confutata la solenne loro, e manifesta follia, altro non resta, se non conchiudere con S. Agostino *tract. 23. in Joan. n. 6.* in esso cioè consistere il fondamento di tutta la Religione Cristiana. *Tota prædicatio dispensatioque per Christum hæc est; Fratres, et alia non est, ut resurgant animæ, resurgant corpora. Utrumque quippe mortuum erat, corpus ex infirmate, anima ex iniquitate. Quid utrumque? anima, et corpus. Quia utrumque mortuum erat, resurgat utrumque. Per quid ergo animæ, nisi per Deum Christum? Per quid corpus, nisi per hominem Christum?* Ora col fatto abbiamo a sperimentare, ciò che la fede stessa c' insegna essere Cristo risuscitato glorioso, e con la sua Risurrezione averci meritata la perfetta

riparazione di tutti i mali sofferti pel peccato, contraccambiandoli con tutti gli opposti beni con incomparabile sovrabbondanza.

CAPITOLO XIX.

Dopo avere il Redentore risorto dimorato in questo mondo quaranta giorni salì per propria virtù al Cielo, per risiedere alla destra dell' Eterno suo Genitore.

Quantunque, compiuto il Mistero della umana riparazione con la sua morte, ed ammirabile risorgimento non appartenesse più nemmeno quanto alla umanità il restarsene Cristo qui sulla terra perchè pienamente essa pure glorificata nulla aveva di terreno, ed era diventata tutta celeste; l' amore però verso gli uomini gli fece prolungare la sua salita al Cielo fino al quarantesimo giorno; così ci assicura S. Luca nel *c. 1. v. 3.* degli Atti, dicendo: *Quibus* (Apostolis) *et præbuit seipsum vivum post passionem suam, in multis argumentis per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei.* Con queste parole indica due essere stati i principali motivi di tal dilazione; primo cioè per confermarli nella verità della sua Risurrezione; secondo perchè dovendo, essi essere i Fondatori della Chiesa suo regno spirituale, era necessario, che personalmente gl'instruisse di quanto poteva appartenere alla Predicazione, santificazione, e governo della medesima.

Giunto finalmente il quarantesimo giorno narra lo stesso S. Luca *c. ult.*, che dopo avere a discepoli di nuovo confermata la verità della sua Risurrezione col mangiare alla loro presenza e con la interpetrazione delle Scritture, e data loro la missione di andare a predicare il suo Vangelo per tutto il mondo, con la promessa che quanto prima sarebbero fortificati dallo spirito santificatore, li condusse in Bettania, e giunto sul monte Oliveto, li benedisse, e innalzandosi da terra verso il Cielo, vi salì trionfante, e glorioso. *Et factum est, dum benediceret illis, recessit ab eis, et ferebatur in Cœlum.* Il che da lui ripetesi nel *cit. cap.* degli Atti, *v. 9. Cum hæc dixisset, videntibus illis, elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* E aggiunge, che mentre stavano ancora estatici mirando in Cielo, comparvero due Angeli abbigliati di vesti candide, che attestaron lo stesso: *Viri Galilæi quid statis aspicientes in Cœlum. Hic Jesus? qui assumptus est a vobis in Cœlum, sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in Cœlum.* Egli è adunque un fatto infallibile comprovato non solo dalla autorità dello Scrittore divino, ma dalla testimonianza ancora di tanti spettatori essere Cristo salito al Cielo.

Molte poi furono le ragioni, per cui si persuade essere stata convenientissima una tale salita, le quali si producono dall' Angeli-

co *3. p. q. 57. a. 1.*, e sono. La prima perchè è cosa indubitata, che il luogo deve essere proporzionato alla cosa, che nello stesso si annicchia; quale infatti deformità non si scorge subito intervenire, se una statua d'oro si collochi in una nicchia tutta lorda, e fetente, o un fantocchio mostruoso di creta sopra una base di prezioso marmo intralciato di gemme? Ora questa terra è il luogo di corruzione; avendo adunque Cristo nella sua Risurrezione conseguita una vita incorruttibile, ed immortale, e un corpo tutto celeste per le gloriose sue prerogative, non era più conveniente, che si trattenesse oltre il predetto termine su la terra, ma se ne volasse all' Empireo. La seconda perchè erasi protestato, mentre vivea mortale, che il suo regno non era di questo mondo *Regnum meum non est de hoc mundo;* onde per dimostrare col fatto la medesima verità andò a risiedere perpetuamente ne' Cieli. La terza fu, per dare l' ultimo compimento a quanto era stato di lui predetto, e finire così il viaggio per noi intrapreso. *Ascendit super omnes Cœlos*, dice l' Apostolo agli Efesj *c. 4., ut impleret omnia.* Onde S. Bernardo, *serm. 2. de Ascen.*, chiamò l' Ascensione, *consumationem, et adimpletionem reliquarum solemnitatum et felicem clausulam totius itinerarii Filii Dei.* L' ultima pel nostro sommo vantaggio, cioè per mostrarci la strada, per cui dobbiamo, dopo averlo tra le spine seguito in vita, seguirlo glorioso in Cielo; per essere sempre presente al Padre per la nostra intercessione; *Ut appareat vultui Dei pro nobis*, come attestò S. Paolo agli Ebrei *cap. 9.*, e acciò eccitassimo le nostre brame verso le celesti mansioni, riflettendo, che quelle, e non questa terra è il luogo da lui preparato per la nostra abitazione sempiterna. Salì adunque Cristo meritamente al Cielo, e non solo sopra tutte le corporee creature, ma sopra tutte ancora le spirituali sostanze, perchè essendo la sua anima, e corpo personalmente unite al Verbo, riportando perciò una dignità infinita, non poteva convenir loro altro luogo, se non il più sublime, che dar si possa sopra tutte le creature.

Quello però, che rese più di tutto ammirabile la sua ascensione, si fu la maniera, con cui ascese, e il termine, ove per nostro modo d' intendere fissò la sua residenza. E quanto al primo. Fu ella una salita fatta di sua propria virtù, non fu innalzato da un cocchio di fuoco come Elia, nè dagli Angeli come Abacoc; ma da sè stesso si sollevò, e vi pervenne, corteggiato bensì dalle anime liberate dal Limbo, e dalle celesti virtù, ma non sostenuto. Tanto appunto avea profetizzato Isaia *c. 63. v. 1. Quis est iste, qui venit de Adam? . . . Iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suæ. Ego, qui loquor justitiam et propugnator sum ad salvandum.* E però S. Gregorio Magno *Homil. 29. in Evangel. Notandum*, dice, *quod Elias*

in curru legitur ascendisse , ut videlicet aperte demonstraretur , quia homo purus adiutorio indigebat alieno... Redemptor autem noster non curru , non Angelis sublevatus legitur ; quia qui fecerat omnia, super omnia virtute sua ferebatur. Il che successe per sua doppia virtù , vale a dire , insegna l' Angelico *3. p. q. 57. a. 3.*, e dopo lui il Catechismo Romano *p. 1. c. 7. n. 2.*, e come Dio , e come Uomo. Come Dio , perchè essendo il Verbo del Padre , *omnia , quæcumque voluit , fecit ;* come uomo poi, perchè essendo la sua anima glorificata trasfondeva la gloria anche nel corpo. Ora il corpo glorificato non avendo più nulla di terreno , ed essendo divenuto soggettissimo ad ogni cenno della anima , seguiva con tutta facilità ogni volere di lei , e per conseguenza volendo ella sollevarsi in alto , anche il corpo si sollevò. *Ubi volet spiritus* , dice Sant' Agostino , *lib. 22. de Civ. Dei c. ult. ibi protinus erit corpus*. Ma essendo l' anima beata per la partecipazione di Dio , la prima origine della salita fu la virtù divina, che personalmente in esso lui esisteva.

Il termine finalmente , ove giunse , e fissò l' eterna sua felice dimora , esprimesi dalla Chiesa nel simbolo con quelle parole *sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*. Con questa espressione non dobbiamo già intendere , dice S. Giovanni Damasceno , *Lib. 4. de fid. Orthod. c. 2.*, un sito materiale , come s' intende qui su la terra delle cose corporee. Imporciocchè Iddio è immenso , e incircoscritto , e però non ha nè destra , nè sinistra. *Non localem dexteram Patris dicimus , qualiter enim qui incircumscriptibilis est , localem adipiscitur dexteram ? Dextera enim , et sinistra eorum , quæ circumscribuntur.* Risiedere adunque alla destra del Padre, è una metaforica frase, la quale come osserva lo Angelico *part. cit. q. 58. a. 1.* dopo S. Agostino *Lib. 1. de Simbol. c. 4.* può prendersi in due sensi ; il primo in quanto importa quiete , perchè chi siede , riposa , e in questo caso vuol dire , che Cristo gode la stessa beatitudine , e sempiterna pace del Padre significata per la sua destra giusta il detto del Salmista, *Psal. 17. Delectationes in dextera tua usque in finem. Sedet ad dexteram Patris ;* il citato S. Agostino, *Sedere, habitare intelligite quomodo dicimus de quocumque homine in illa patria sedit per tres annos; sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei Patris ; beatus enim est , et ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris.* Il secondo importa eguaglianza di potere , e di autorità , perchè , chi risiede alla destra del Sovrano , entra con lui nel governo , e ne' giudizj. Ora Cristo perchè regna col Padre e , da lui ha ricevuto la podestà giudiziaria , dicesi risiedere alla sua destra : *Ipsam dexteram intelligite potestatem* , lo stesso Sant' Agostino *Lib. 2. de Simbol. c. 7. quam accepit ille homo susceptus a Deo , ut veniat judicaturus , qui prius venerit judican-*

dus. E il lodato S. Giovanni Damasceno: *Dexteram autem Patris dicimus gloriam, et honorem Divinitatis*. Il che è tutto conforme a quanto in poche parole avea detto l' Apostolo agli Efesj *cap. 1. v. 20, e seg.* cioè che Iddio avea dimostrato in Cristo la grandezza di sua virtù; *suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in cœlestibus super omnes principatum et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro*. Ecco la gloria; *et omnia subjecit sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam*, ed ecco la podestà dell' universale dominio.

E questa prerogativa, osserva l' Angelico *q. cit. a 4.* è talmente solo propria di Cristo, che non può competere a qualsivoglia creatura. Imperciocchè se si consideri come Dio, egli solo come al Padre consustanziale, può godere con esso lui l'eguaglianza nella gloria. E se si consideri come uomo, è tale, e così eminente l' affluenza de' Divini doni in lui versàti, che niuna creatura siccome non potrà mai giungere alla unione ipostatica, così nemmeno ad eguagliare le grazie singolarissime che dalla medesima derivano nella umanità di Cristo. Quindi deve conchiudersi con lo stesso S. Dottore *a. 2.*, *e 3.* che il risiedere alla destra del Padre conviene a Cristo, e in quanto Dio, e in quanto uomo, e in quanto Uomo-Dio. Il Primo perchè eguale nella natura. Il secondo per la eminenza nel possesso conferitogli de' beni sovrannaturali sopra tutte le creature. Il terzo perchè viene onorato con lo stesso culto, ed omaggio dovuto al Padre.

CAPITOLO XX.

Cristo fu costituito Capo di tutta la Chiesa, e Giudice sovrano de' vivi, e de' morti.

Che tra le innumerabili prerogative conferite alla umanità di Cristo con la ipostatica unione sia ancor quella di essere stato costituito Capo di tutta la Chiesa, non lascia luogo a dubitare l' Apostolo, il quale scrivendo a' Colossensi *c. 1. v. 17. e seg.* dice espressamente: *Ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant; et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens*. E agli Efesj, *cap. 1. v. 22. Omnia subjecit sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam;* e lo ripete al *cap. 5. v. 23. Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ*. Onde non resta altro, se non che spiegare con più di estensione, cosa importi un tal carattere, e in qual senso a lui debbasi attribuire.

Per ciò intendere con tutta chiarezza basta il riflettere a quanto scrive l' Angelico *3. p. q. 8. a. 1. e seg.*, ove tratta un tal punto. Siccome, dice, la Chiesa tutta è, giusta il parlar dell' Apostolo ai Romani *c. 12. v. 4.*, e nella *1.* ai Corinti *c. 12.* un corpo mistico a somiglianza del corpo naturale dell' uomo, il quale secondo la diversità delle membra diverse operazioni produce: così Cristo denominasi Capo della Chiesa per similitudine del capo membro principale del corpo umano. Ora nel capo fisico, e naturale tre qualità distinguonsi, cioè l' ordine, la perfezione e la virtù, o sia efficacia. Per ragione dell' ordine esso è la prima parte del corpo, principiando dalla sommità, e per questo ogni cosa, che abbia l' essere di principio, dicesi capo; così dicesi capo di una strada, capo di una famiglia, ec. Per riguardo alla perfezione, il Capo è il membro degli altri più perfetto, mentre in esso contengonsi tutti i sensi sì interni, che esterni, là dove negli altri non si ritrova, che quello solo del tatto. Rispetto alla efficacia, da lui dipende il moto, e il governo di tutti gli altri membri, e per questo il Direttore di una Comunità, dicesi capo della medesima, perchè egli è, che mette in moto co' suoi ordini i membri, ed essi si muovono secondo la direzione di lui. Ora queste fisiche prerogative, che costituiscono il capo fisico, prese in senso spirituale costituiscono il Capo Spirituale, e tutte concorrono a formarlo nel Redentore. E primieramente a lui compete l'eminenza sopra tutte le ragionevoli, e spirituali creature ne' doni della grazia, perchè essendo la sua umanità unita a Dio nella persona, ogni pura creatura ritrovasi molto inferiore a lei, mentre l' unione, che può avere questa con Dio, è solo accidentale per mezzo della Carità. Competegli la perfezione; poichè tutte le altre creature ricevono i celesti carismi con misura, *dividens*, come disse l' Apostolo, *singulis prout vult;* là dove in Cristo furono versati senza misura, sicchè ne rimase pieno, e ricolmo *Vidimus eum Plenum gratiæ*. Finalmente quanto alla efficacia egli è quello, che comunica la grazia a tutti i membri della Chiesa, nè vi è altro mezzo di parteciparne. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia; quia Lex per Moysen data est, gratia, et veritas per Jesum Christum facta est*, come disse S. Giovanni *c. 1. v. 16., e 17.* Se adunque in Cristo si verificano tutte le condizioni, che si ricercano per costituire un capo morale, sarà ancora certo essere egli il vero, e supremo capo del corpo mistico della Chiesa.

Anzi è questa prerogativa talmente propria di lui, che a niun altro rigorosamente parlando può attribuirsi. E per dir vero: abbiamo in S. Paolo ai Colossensi *c. 2. v. 19.* Essere Cristo quel Capo, *ex quo corpus* (mistico della Chiesa) *per nexus, et conjunctiones subministratum, et constructum crescit in augmentum Dei*. Ora la fabbrica spirituale della Chiesa, il suo aumento, e

conservazione solo proviene da Cristo, non essendo gli altri, che puri suoi vicegerenti, e ministri. Dunque a lui solo compete propriamente presa la ragione di Capo.

Non solo è capo quanto all' anima, ma ancora rispetto al corpo. Dimostra ciò l' Angelico *a. 2.* col riflettere, che siccome il corpo umano riceve dall'anima la vita, e il moto: così l'umanità di Cristo congiunta personalmente col Verbo riceve la virtù di trasfondere nell' anima, e nel corpo de' membri della Chiesa le sue benefiche influenze; nell' anima conferendo loro la grazia, e nel corpo col farlo divenire esecutore delle opere virtuose, parlando della vita presente, e nella futura dando alla prima la gloria, e facendo, che questa trasfondasi anche nel corpo.

Quando poi dicesi Capo della Chiesa, non deve già intendersi la sola Chiesa presente, che visibilmente sussiste, suol diffinirsi una Congregazione de' fedeli battezzati sotto un sol capo invisibile Cristo glorioso in Cielo, e il suo Vicario visibile in terra il Romano Pontefice; ma si prende un tal nome in una più ampia significazione, cioè in quanto importa la unione di tutte le ragionevoli creature, che furono, sono, e saranno a lui unite per la fede in Dio, e in lui medesimo, in una parola la Chiesa militante, purgante, e trionfante dal principio del Mondo, fino al finire dei secoli, e per tutta l'eternità. E per questo disse l'Apostolo sopraccitato essere Cristo costituito Capo *super omnem Ecclesiam*, non già perchè sieno molte le Chiese, ma per riguardo a diversi stati della natura, della Legge, e del Vangelo, che la vera Chiesa ha avuti, ed è per avere rispetto ai già beati, e quelli che si purgano per divenirlo.

Quindi ne inferisce lo stesso S. Dottore essere Cristo Capo di tutti gli uomini, e di tutti gli Angeli, non però nello stesso modo rispetto a tutti, mentre tutti non entrano attualmente a costituire la Chiesa. E prima quanto agli uomini; osserva, che quantunque codesto corpo Mistico abbia molta somiglianza col corpo naturale, vi è però tra l'uno, e l'altro questa notabilissima differenza, che nel primo tutti i membri di lui esistono tutti insieme; laddove quelli dell' altro non sussistono insieme nè nell' ordine fisico, perchè la Chiesa viene costituita di membri, che furono, e non sono più sulla terra, che sono attualmente viventi, o che per anche non sono, nè saranno ne' secoli avvenire fino alla fine del Mondo; nè quanto alla grazia, perchè ancora di quelli, che attualmente vivono, alcuni sono in grazia, altri non l'hanno, ma l'avranno; e però i membri del corpo mistico si prendono secondo due generali riguardi, cioè rispetto a quello, che attualmente sono, e rispetto a quello, che posson essere; il che in due maniere succede, cioè in quanto alcuni possono essere quello che non saranno giammai, come gli Infedeli, che non avranno mai udito nulla dal Vangelo; e in quan-

to alcuni possono essere, e una volta saranno attuali membri, e ciò può succedere in tre modi vale a dire per mezzo della fede, per mezzo della Carità in questa vita, e per ultimo per mezzo del possesso della gloria.

Premesse queste nozioni viene a conchiudere, che prendendo tutto il tempo della durazione del Mondo Cristo deve dirsi capo di tutti gli uomini, ma secondo le diverse testè distinte classi. Primieramente è capo di quelli, che a lui sono uniti nella medesima eterna felicità. Secondo, di quelli, che a lui sono uniti attualmente per mezzo della grazia, e Carità. Terzo, di quelli, che a lui si uniscono per la sola fede. Rispetto poi a quelli che a lui attualmente non sono uniti per niuno de' predetti modi, ma che si uniranno secondo i decreti di sua eterna predestinazione, o che mai si uniranno come sono i riprovati, rispetto, dissi, a questi è capo non attuale, ma che può divenirlo, o come parlano le Scuole, è capo in potenza, la quale rispetto a' primi deve ridursi all' atto, ma non già rispetto a' secondi, i quali morendo nella colpa, si danneranno, e cesseranno di essere nemmeno in potenza membri di Cristo. La ragione del fin qui detto si è, perchè rispetto a tutti si verificano, o possono verificarsi le condizioni di capo di sopra esposte.

Quanto poi agli Angeli, prescindendo dalle questioni scolastiche, quello che è certo si è, che egli è capo ancor di essi, sì per la maggiore altezza di dignità per cui sopra di tutti s' innalza vicino a Dio; sì per la maggior pienezza de' doni, della quale eglino pure partecipano; e sì finalmente perchè formando gli Angeli cogli uomini una sola moltitudine ordinata allo stesso termine sovrannaturale della gloria, non possono avere altro capo, che quegli, a cui per suo proprio carattere conviene ordinare i mezzi al conseguimento di un tanto fine, la esecuzione di molti de' quali viene da lui commessa a' medesimi beati spiriti. Cristo adunque è capo Sovrano non solo degli uomini, ma ancora degli Angeli.

L'altro egualmente augusto carattere, di cui fu investito, vale a dire di Supremo Giudice, viene con tutta chiarezza parimente espresso nelle divine Scritture. *Ipse est*, dicesi negli Atti *c. 10. v. 42.*, *qui constitutus est a Deo judex vivorum, et mortuorum.* E nel *cap. 17. v. 31. Statuit diem* (Deus) *in quo judicaturus est orbem in æquitate, in viro, in quo statuit, fidem præbens omnibus, suscitans eum a mortuis.* E in S. Giovanni *c. 5. v. 22.* avea detto lo stesso Redentore, che *Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit filio*, e *v. 27.*, *potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.* Dalle quali autorità evidentemente deducesi competere a Cristo la qualità di Giudice per doppio titolo, vale a dire e come Dio, e come uomo; onde diceva S. Agostino *Lib. 1. de Trin. c. 13. Dicimus, quia secundum*

quod Deus est, judicat, hoc est ex potestate divina, non humana; et tamen ipse homo judicaturus est, sicut Dominus gloriæ crucifixus est..... Quapropter filius hominis judicaturus est, nec tamen ex humana potestate, sed ex ea, qua filius Dei est. Rursus filius Dei judicaturus est, nec tamen in ea forma apparens, in qua Deus est æqualis Patri, sed in ea, qua filius hominis est.

La ragione dell'uno, e dell' altro assegnasi dall'Angelico *3. p. q. 59. a. 1. e seg.* Tre cose, dice, ricercansi per formare una legittima giudicatura. Primo il potere di costringere i sudditi a sottostare alla sentenza. Secondo la rettitudine dell' intenzione, per cui non s'induca a dar giudizio per odio, o altra passione, ma pel solo amore della giustizia. Terzo la Sapienza, secondo i dettati della quale si forma il giudizio; e benchè tutte tre queste condizioni ricerchinsi, le due prime però si considerano come disposizioni, ma la terza è quella, che propriamente forma il giudizio. Ora quantunque a tutta la Trinità s'appartenga, come Sovrana di tutte le cose, la podestà giudiziaria; essendo nondimeno il figlio la Sapienza essenziale del Padre, a lui per appropriazione si attribuisce. *Hæc est illa*, confermasi da S. Agostino. *Lib. de Ver. Relig. c. 31., incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis Artificis . . . Et ideo quæ Pater judicat, per ipsam judicat... Pater ergo non judicat quemquam, sed omne judicium, dedit filio.* Essendo adunque Cristo il vero Figlio di Dio, a lui compete di Sovrano Giudice la prerogativa.

Ma non solo come Dio, ma ancora come uomo fu nello stesso grado costituito. Primieramente perchè anche secondo l'umanità essendo capo Supremo di tutti gli uomini, e di tutti gli Angeli, e in lui convenendo perfettamente tutti i requisiti di sopra esposti necessarj per l' uffizio di Giudice, non può non convenirgli un tal carattere. In secondo luogo perchè dirigendo Dio sempre le cose inferiori per mezzo delle superiori; siccome Cristo per ragione della umanità è più vicino agli uomini; così fu conveniente che fosse anche loro giudice costituito, acciò riuscisse loro più soave il giudizio. E finalmente perchè, come dice S. Agostino *Lib. de Verb. Domini serm. ult.* (*o 127. al. 64.*) *c. 7. Rectum erat, ut judicandi viderent judicem. Judicandi enim erant et boni, et mali....Restabat ut in judicio forma servi bonis, et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur.*

Anche per un altro titolo conveniva, che fosse alla stessa dignità innalzato, cioè pel merito delle sue umiliazioni. Imperciocchè essendosi egli esposto per soddisfare alla divina giustizia alla iniquità de' Giudici della terra, che lo caricarono di contumelie, e di pene, eragli per conseguenza dovuto in premio, che egli pure giudicasse tutti secondo la stessa divina giustizia. *Ego vi-*

ci, dice egli stesso nell'Apocalisse *c. 3. v. 21.*, *et sedi in Throno Patris mei*, con le quali parole indica chiaramente, che pel merito delle sue vittorie riportate con la sua passione, e morte gli fu conferito il potere di Giudice Supremo, indicato col nome di Trono, e di Trono dello stesso suo Padre, vale a dire un potere, onninamente eguale. Onde S. Agostino (*loc. mox cit.*) *Sedebit*, dice, *judex, qui stetit sub judice: damnabit veros reos, qui factus est falsus reus.*

Questo potere finalmente da Cristo si esercitava, dice il Simbolo sopra i vivi, ed i morti, vale a dire sopra tutti gli uomini, dei quali alcuni, o chiamansi vivi per ragione della grazia, e morti per ragione del peccato, che è la morte dell'anima; o per vivi si intendono quelli, che al tempo dell' universale giudizio saranno tornati in vita, e appena morti risusciteranno, e per morti quelli, che molto tempo avanti già trapassarono all' altra vita. Così l' intende S. Agostino nell' *Enchirid. c. 5.* Con che diamo fine a quanto s' aspetta alla fede del Mistero della divina Incarnazione.

FINE DEL TOMO SECONDO.

INDICE.

DISSERTAZIONE XI.

TRATTASI DE' DOGMI RISGUARDANTI IDDIO COME CREATORE

DISSERTAZIONE XII.

SOPRA IL PECCATO ORIGINALE, E SUOI FUNESTI EFFETTI.

DISSERTAZIONE XIII.

SOPRA QUANTO DEVE CREDERSI CIRCA L' INCARNAZIONE DEL DIVIN VERBO.

FINE DELL' INDICE.